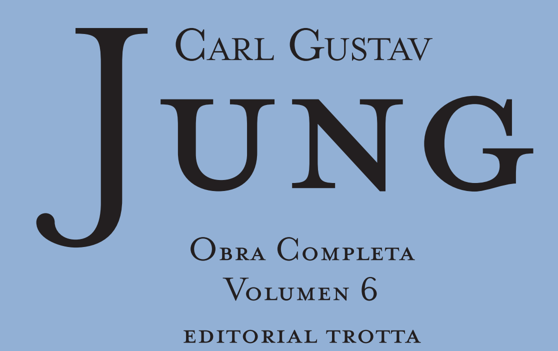
Tipos psicológicos



C. G. Jung

Obra Completa

Volumen 6

Tipos psicológicos

C. G. Jung

Traducción de Rafael Fernández de Maruri

EDITORIAL TROTTA

La edición de esta obra se ha realizado con la ayuda de Pro Helvetia,
Fundación suiza para la cultura, y de Stiftung der Werke von C.G. Jung

Carl Gustav Jung
Obra Completa

título original: Psychologische Typen

Ferraz, 55. 28008 Madrid
teléfono: 91 5430361
fax: 91 5431488
e-mail: editorial@trotta.es
Web: http://www.trotta.es

diseño de colección
Gallego & Pérez-Enciso

isbn: 978-84-9879-477-9 (obra completa, edición digital pdf)
isbn: 978-84-9879-482-3 (volumen 6, edición digital pdf)

CONTENIDO

APÉNDICE

PRÓLOGO DE LOS EDITORES

El libro *Tipos psicológicos* fue publicado en 1921. Es una de las obras más conocidas de Jung. El hecho de que la octava edición, aparecida en 1950, vuelva hoy a estar agotada, es una prueba del vivo interés que despiertan las cuestiones relacionadas con la psicología de la consciencia. Algunos de los conceptos descritos aquí por primera vez por Jung han pasado a formar parte del vocabulario corriente.

En esta obra fundamental, el autor está interesado en presentar ciertas estructuras y mecanismos de funcionamiento típicos de la psique, buscando así promover en el ser humano un mejor entendimiento tanto de sí mismo como de su prójimo. La oposición entre los tipos no sólo desempeña un importante papel en polémicas teológicas y disputas científicas, culturales y filosóficas, sino también en las relaciones humanas en general.

Este escrito supone un hito dentro de la obra junguiana, y posee además un interés histórico. Debido a ello, hemos mantenido en buena parte su versión original. Al lector se le brinda de este modo la oportunidad de asistir a la génesis de las ideas de Jung y seguir su evolución.

El último de sus capítulos fue consagrado por el autor a la definición de los conceptos psicológicos más habitualmente utilizados en sus obras, e incluye la definición del concepto de sí-mismo, que Jung escribió expresamente para esta obra y que en ediciones anteriores figuraba todavía bajo el concepto del «yo». La importancia que este concepto había adquirido en la obra de Jung se había vuelto tan enorme que reclamaba una definición específica.

El Apéndice incluye una conferencia, «Sobre la cuestión de los tipos psicológicos», dictada en el Congreso psicoanalítico celebrado

en Múnich en 1913, en la que Jung basó buena parte de las reflexiones del presente volumen. También figuran en él otros tres trabajos que ofrecen exposiciones resumidas o complementarias de la misma temática.

El volumen se cierra con la bibliografía reunida expresamente para este volumen y con un nuevo índice de materias.

El texto ha sido revisado —en parte con la ayuda del autor—, sometiéndose también a comprobación todas las citas y notas, que se han completado en algunas ocasiones. Los textos que hasta el presente figuraban exclusivamente en latín se han traducido al alemán [al español en la presente edición española].

Para terminar, quisiéramos expresar nuestra sincera gratitud al doctor Emil Abegg por la revisión de los textos indios, a la doctora Marie-Louise von Franz por la traducción de los textos latinos, y a la señora Aniela Jaffé y al doctor Peter Walder por sus aportaciones en ciertas formulaciones.

Mayo de 1960

POST SCRÍPTUM A LA NUEVA EDICIÓN REVISADA

La división en párrafos se ha adaptado en el presente volumen a la observada en las *Collected Works* (CW), no tanto por razones de verdadero peso cuanto con la vista puesta en el *General Index*. La única excepción la constituye el capítulo de las definiciones, que por motivos de idioma presenta un distinto orden alfabético.

Quede aquí constancia de nuestra gratitud a la señora Crista Niehus-Bernegger por su colaboración en la revisión del texto.

Primavera de 1992

LEONIE ZANDER

PRÓLOGO A LA SÉPTIMA EDICIÓN

Esta nueva edición se publica sin cambios, lo que no significa en modo alguno que el libro no esté necesitado de ulteriores añadidos, suplementos y mejoras. En particular podría todavía completarse en gran medida las descripciones de los tipos, que pecan de cierta parquedad. También habría que prestar atención a las contribuciones hechas por otros psicólogos a la cuestión de los tipos desde la aparición de este volumen. Pero la amplitud que éste presenta ya en la actualidad es tan grande que si no es por motivos de verdadera necesidad no debería seguir aumentándosela. Tampoco tendría ningún fin práctico, por lo demás, que se complicase aún más la problemática tipológica cuando ni tan siquiera sus mismos rudimentos han sido aún propiamente entendidos. Mis críticos incurren a menudo en el error de pensar que los tipos aquí descritos serían un producto de la mera especulación, al que luego se obligaría en cierto modo a plegarse por la fuerza a los hechos empíricos. En contra de tales suposiciones me veo obligado a subrayar que mi tipología es el resultado de muchos años de experiencia práctica, una experiencia que al psicólogo académico le está completamente vedada. Soy ante todo médico y psicoterapeuta de profesión, y mis formulaciones psicológicas nacen en experiencias reunidas en un trabajo diario lleno de dificultades. Por ello, lo que afirmo en este libro ha sido comprobado, por así decirlo, frase por frase cientos de veces en el tratamiento práctico de mis pacientes, y tiene también su verdadero origen en él. Estas experiencias médicas, como es natural, sólo resultan accesibles y comprensibles a quienes por su profesión tienen que ocuparse del tratamiento de las complicaciones psíquicas. De ahí que no tenga nada de raro que el profa-

no en estas cuestiones encuentre extrañas algunas de las fórmulas aquí empleadas, o que incluso se figure que mi tipología sería un producto de cavilaciones incubadas en la atmósfera idílica de un gabinete de estudio. Pero dudo mucho que puntos de vista tan ajenos a la realidad puedan autorizar a nadie a formular críticas competentes.

Septiembre de 1937

C. G. JUNG

PRÓLOGO A LA OCTAVA EDICIÓN

Esta nueva edición vuelve una vez más a publicarse sin cambios esenciales, pero en esta ocasión se ha introducido un buen número de correcciones de detalle que llevaban ya largo tiempo reclamando que se les prestase atención. También se ha confeccionado un nuevo índice.

Estoy especialmente en deuda con la señora Lena Hurwitz-Eisner por este concienzudo y minucioso trabajo de detalle.

Junio de 1949

C. G. JUNG

PREFACIO

Este libro es el fruto de casi veinte años de trabajo en el terreno de la psicología práctica. Sus ideas fueron cobrando cuerpo de forma paulatina, en primer lugar a partir de innumerables impresiones y experiencias obtenidas tanto en la práctica psiquiátrica y el tratamiento de pacientes nerviosos como en el trato con personas de todas las capas sociales, luego a partir de mis personales discusiones con amigos y enemigos, y, por último, a partir de una crítica de mi propia idiosincrasia psicológica. Mi intención no ha sido aquí abrumar al lector con materiales de tipo casuístico; en su lugar, lo que me ha importado es articular tanto histórica como terminológicamente las ideas que he abstraído de mi experiencia con los conocimientos ya existentes. Lo he hecho así no tanto por una necesidad de justicia histórica, cuanto con el propósito de sacar las experiencias de un especialista médico de su estrecho marco profesional y englobarlas en contextos más vastos, en unos contextos que posibilitaran también que las personas cultas no especializadas en estas cuestiones pudiesen obtener algún provecho de ellas. No me habría embarcado jamás en una empresa semejante, a la que tan fácilmente se podrá acusar de invadir esferas que no son de su competencia, si no fuera porque estoy convencido de que los puntos de vista psicológicos expuestos en este libro poseen un significado y aplicabilidad generales, que aconseja que se renuncie a tratarlos como si no fueran nada más que una hipótesis científica especializada, para pasar a hacerlo en un contexto más amplio. Con arreglo a dicho propósito, me he limitado a encararme con las aportaciones de un número reducido de interesados en este problema, renunciando a abordar todo lo que hasta el presente se ha dicho en

general sobre él. Abstracción hecha de que ofrecer un catálogo nada más que aproximado de los materiales y opiniones pertinentes hubiera supuesto una tarea que supera del todo mis capacidades, una colección como ésta no aportaría nada verdaderamente esencial a la discusión y desarrollo del problema. He dejado fuera sin remordimientos, por tanto, muchas de las cosas que he ido reuniendo en el curso de los años, circunscribiéndome en lo posible a lo que he considerado esencial. Entre los materiales que he tenido que sacrificar se encuentra un valioso documento que me fue de gran ayuda en el pasado, las numerosas cartas que intercambiamos mi amigo, el doctor H. Schmidt, de Basilea, y yo a propósito de la cuestión de los tipos. A nuestro intercambio de opiniones tuve que agradecerle un gran número de aclaraciones, muchas de las cuales han pasado también a formar parte de este libro una vez sometidas a las adecuadas revisión y modificación. Este intercambio de correspondencia se encuadra en lo esencial dentro de las etapas preparatorias de esta obra, y su inclusión habría contribuido a engendrar más confusión que claridad. Pero debido a mi deuda con los esfuerzos realizados por mi amigo, no puedo aquí por menos de expresarle mi más sincera gratitud.

Küsnacht/Zúrich, primavera de 1920

C. G. JUNG

INTRODUCCIÓN

¡Platón y Aristóteles! He aquí lo que no son sin más dos sistemas, sino también los tipos de dos naturalezas humanas distintas que vienen enfrentándose entre ellas con mayor o menor hostilidad desde tiempo inmemorial y bajo los disfraces más diversos. Lucharon sobre todo a lo largo de toda la Edad Media hasta nuestros días, y esa lucha constituye el argumento esencialísimo de la historia de la Iglesia cristiana. Aunque bajo otros nombres, son siempre Platón y Aristóteles de quienes se habla. Desde los abismos de su ánimo, naturalezas apasionadas, místicas y platónicas revelan las ideas cristianas y los símbolos correspondientes. Y desde esas ideas y símbolos, naturalezas prácticas, ordenadoras y aristotélicas edifican un sistema férreo, una dogmática y un culto. La Iglesia abraza finalmente ambas naturalezas, de las cuales las unas se hacen casi siempre fuertes en el clero, y las otras en el monacato, desafiándose mutuamente sin cesar.

Heinrich Heine, *Deutschland* I

1 En mi labor médica práctica con pacientes nerviosos ha venido desde hace ya tiempo llamando mi atención que junto a las múltiples diferencias individuales de la psicología humana, se dan también *diferencias típicas*. Los primeros en hacérseme manifiestos fueron en concreto *dos tipos*, que designé como «introvertido» y «extravertido».

2 Si observamos el transcurso de la vida humana, veremos que los destinos de los unos están determinados en mayor medida por los objetos de sus intereses, mientras que los de los otros lo están en mayor medida por su propio interior y su subjetividad. Pero como

lo normal es que en cada uno de nosotros prevalezca siempre en alguna medida una de ambas tendencias, todos nos inclinamos de un modo natural a entender todas las cosas desde el prisma de nuestro propio tipo.

3 Empiezo mencionando esta circunstancia a fin de prevenir posibles malentendidos, porque, como cualquiera podrá colegir, todo intento por ofrecer una descripción general de los tipos tropezará en ella con un obstáculo considerable. Tengo que presumir una buena dosis de buena voluntad por parte del lector para poder albergar la esperanza de que vaya a entendérseme adecuadamente. Sería eso relativamente sencillo si cada uno de los lectores estuviese al tanto de en cuál de ambas categorías está él mismo incluido. Pero con frecuencia resulta muy difícil descubrir si una persona pertenece a uno u otro tipo, especialmente cuando esa persona es uno mismo. Los juicios relacionados con la propia personalidad están siempre extraordinariamente enturbiados. Esos ofuscamientos subjetivos del juicio son tan frecuentes porque a cada tipo, si es pronunciado, le es inherente una tendencia específica *a compensar la unilateralidad de su propio tipo*, una tendencia que, además, es útil desde un punto de vista biológico, en tanto que aspira a preservar el equilibrio anímico. Mediante la compensación se generan caracteres o tipos secundarios que presentan una faz sumamente difícil de descifrar, tan difícil de descifrar como para que uno mismo se incline a negar categóricamente la existencia de los tipos y tienda a no creer ya nada más que en diferencias individuales.

4 Tengo que destacar estas dificultades con el fin de justificar lo que constituirá un rasgo en buena parte característico de mi ulterior exposición: a primera vista, en efecto, el camino más sencillo consistiría en que describiese dos casos concretos, yuxtaponiéndolos a continuación entre sí una vez analizados. Pero toda persona posee ambos mecanismos, así el de la extraversión como el de la introversión, y lo que constituye el tipo es tan sólo la preponderancia relativa de uno u otro, por lo que para conferir a la imagen el necesario relieve tendrían ya que introducirse en ella una gran cantidad de retoques, lo que redundaría en una falsificación más o menos evidente de su retrato. A ello se añade que la reacción psicológica de una persona es una realidad tan compleja que mi capacidad de exposición apenas si se bastaría para ofrecer un perfil realmente acertado de ella. De ahí que tenga obligatoriamente que limitarme a exponer los principios que he abstraído a partir de la observación de una gran cantidad de hechos particulares. Tal cosa no tiene, pese a lo que pueda parecer, nada en absoluto que ver con una *deductio a priori*, constituyendo en realidad una exposición

deductiva de conocimientos conquistados empíricamente. Mi esperanza es que esos conocimientos contribuyan al esclarecimiento de un dilema que ha sido y sigue siendo causa de malentendidos y desavenencias no sólo en la psicología analítica, sino también en otros ámbitos científicos y, muy especialmente, en el terreno de las relaciones interpersonales. Merced a ello se explica que la existencia de dos tipos diferentes sea un hecho del que en realidad se tiene conocimiento hace ya mucho tiempo, y que ha llamado la atención en una u otra forma tanto de los observadores de la conducta humana como de la cavilación y reflexiones de los pensadores, presentándose, por ejemplo, a la intuición de Goethe como el principio global de la «sístole» y la «diástole». Los nombres y conceptos con que se ha comprendido el mecanismo de la introversión y de la introversión son muy diversos, y todos ellos se han adaptado siempre al punto de vista de sus distintos observadores. Pero pese a lo diverso de las formulaciones, lo que una y otra vez se trasluce es lo común a la idea de base, es decir, el movimiento del interés hacia el objeto, en un caso, y el movimiento del interés desde el objeto hacia el sujeto y sus propios procesos psicológicos, en el otro. En el primer caso, el objeto opera como un imán sobre las tendencias del sujeto, y tirando de ellas en su dirección determina en gran medida a éste, llegando, inclusive, a alienarlo de sí mismo y alterar sus cualidades en el sentido de amoldarlas al objeto, hasta el punto de hacer plausible la idea de que este último tendría un significado muy grande y, en último término, decisivo para el sujeto, como si fuera absolutamente imperativo e inherente al significado mismo de la vida y del destino del sujeto que éste se entregase totalmente al objeto. En el segundo caso, en cambio, el sujeto es y nunca deja de ser en ningún momento el centro de todos los intereses, pareciendo como si toda la energía vital buscase en última instancia al sujeto, e impidiese de este modo sin cesar que el objeto llegara a hacerse con un influjo en alguna manera preponderante; como si la energía saliera fluyendo del objeto y el sujeto fuese el imán que quisiera atraerse al objeto en su dirección.

5 No es sencillo describir esa contradictoria relación con el objeto en términos claros y sencillos de entender, siendo también grande el peligro de que con dicho fin se acabe recurriendo a formulaciones del todo paradójicas que contribuirían más bien a confundir que a aclarar las cosas. En términos muy generales, se puede decir que el introvertido es ese punto de vista que trata en toda circunstancia de poner al yo y al proceso psicológico subjetivo por delante del objeto y del proceso objetivo, o al menos de afirmarlos frente al objeto. Esta actitud confiere, por tanto, al sujeto un valor su-

perior al del objeto. Éste desciende siempre, de acuerdo con ello, a un puesto inferior en la escala de valores, y posee un significado secundario, llegando a veces a no ser más que el signo externo y objetivo de un contenido subjetivo —como en la personificación de una idea en la que lo esencial fuera siempre ésta y no su materialización, o como en el objeto de un sentimiento en el que lo principal fuera únicamente la experiencia afectiva y no el objeto en su verdadera individualidad—. En el punto de vista extravertido, en cambio, el sujeto es subordinado al objeto, correspondiéndole a éste el valor preponderante. El sujeto posee siempre un significado secundario, y el proceso subjetivo hace aparición de tarde en tarde como un mero apéndice molesto o superfluo de hechos objetivos. Es obvio que la psicología resultante de estos contrarios puntos de vista tiene que subdividirse en dos orientaciones totalmente distintas. El uno contempla todas las cosas desde el prisma de sus ideas, y el otro, desde el prisma de los hechos objetivos.

6 Estas actitudes contrarias empiezan por no ser otra cosa que mecanismos enfrentados: un diastólico salir hacia el objeto y capturarlo, y un sistólico concentrar y desprender la energía de los objetos capturados. Cada persona posee ambos mecanismos como una expresión de su ritmo vital natural, que Goethe caracterizó no por casualidad con los conceptos fisiológicos de la actividad cardiaca. La alternancia rítmica de ambas formas psíquicas de actividad se correspondería con el curso normal de la vida. Pero tanto lo complejo de las condiciones externas en que vivimos como las condiciones, es posible que aún más complejas todavía, de nuestra disposición psíquica individual, toleran muy pocas veces un discurrir enteramente libre de perturbaciones de la actividad vital psíquica. Circunstancias externas e interna disposición favorecen muy a menudo uno de los dos mecanismos y limitan o imposibilitan el otro. De ello se sigue de una forma natural el predominio de uno de ellos. De tornarse en alguna manera crónica esta situación, se suscita como consecuencia de ello un *tipo*, es decir, una actitud habitual, en la que uno de ambos mecanismos predomina de forma duradera, aunque sin poder llegar nunca a reprimir al otro por completo, al formar éste parte indisoluble de la actividad vital psíquica. De ahí que nunca pueda originarse un tipo hasta tal punto puro como para coincidir en él el uso de uno solo de ambos mecanismos con la total atrofia del otro. Una actitud típica significa siempre que uno de los dos mecanismos muestra únicamente una preponderancia relativa.

7 Con la constatación de los mecanismos de la introversión y la extraversión empieza por tenerse la posibilidad de distinguir dos grandes grupos de individuos psicológicos. Pero esa agrupación po-

see una naturaleza hasta tal punto somera y general que no permite establecer sino una distinción igual de general. Un examen más preciso de las psicologías individuales que caen dentro de uno u otro grupo permite de inmediato apreciar grandes diferencias entre los concretos individuos encuadrados en cada uno de esos grupos. De ahí que tengamos que dar un paso más con el fin de estar en situación de decir en qué consistirían las diferencias entre los individuos que pertenecen a un grupo determinado. A juzgar por mi experiencia, entre los individuos pueden en general establecerse diferencias no sólo a partir de la distinción universal entre introversión y extraversión, sino a partir también de las distintas funciones psicológicas básicas. En la misma medida, en efecto, en que las circunstancias externas y la disposición interna son causa de un predominio de la extraversión, ambas favorecen también el predominio de una determinada función básica en el individuo. Funciones básicas, es decir, funciones que se diferencien tanto genuina como esencialmente de otras funciones, son de acuerdo con las experiencias que he reunido el «pensamiento», el «sentimiento», la «sensación» y la «intuición». De predominar habitualmente una de dichas funciones, se origina un correspondiente tipo. Distingo, por ello, cuatro tipos: intelectual, sentimental, sensorial e intuitivo. *Cada uno de esos tipos puede además ser introvertido o extravertido*, en función de la relación que, en la forma que hemos descrito arriba, mantenga en cada caso con el objeto. En dos comunicaciones provisionales sobre los tipos psicológicos anteriores a este estudio no observé la distinción recién efectuada, sino que en aquella ocasión identifiqué al tipo intelectual con el introvertido y al tipo sentimental con el extravertido[1]. Esta ecuación demostró ser insostenible tras un examen más hondo del problema. Con el fin de evitar malentendidos, rogaría por ello al lector que tuviera siempre presente la distinción aquí efectuada. Para garantizar la claridad que siempre ha de exigirse en materias tan complicadas, he dedicado el último capítulo de este libro a la definición de mis conceptos psicológicos.

1. «Sobre la cuestión de los tipos psicológicos» [§ 858-882 del presente volumen]. *La psicología de los procesos inconscientes*, p. 58 (nueva ed.: «Sobre la psicología de lo inconsciente» [OC 7,1]).

1

EL PROBLEMA DE LOS TIPOS EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO ANTIGUO Y MEDIEVAL

1. SOBRE LA PSICOLOGÍA EN LA ANTIGÜEDAD. TERTULIANO Y ORÍGENES

8 Aunque mundo histórico y psicología vienen coexistiendo desde siempre, la existencia de una psicología objetiva se remonta sólo a fechas muy recientes. De la ciencia de las épocas anteriores puede sentarse la siguiente afirmación: su porcentaje de psicología subjetiva aumenta en proporción a su déficit de psicología objetiva. De ahí que las obras de los antiguos abunden en psicología, pero que sólo a una pequeña porción de ella pueda calificársela de psicología objetiva. Obedecería esto en no pequeña medida al peculiar carácter de las relaciones humanas en la Antigüedad y la Edad Media. La valoración que tenían los antiguos de su prójimo poseía, si se me permite expresarlo así, un carácter casi exclusivamente biológico, como con claridad ponen de manifiesto los hábitos de vida y las relaciones jurídicas del mundo antiguo en todas partes. La Edad Media, en la medida en que sus juicios de valor encontraron realmente una expresión, daba, en cambio, albergue a una valoración metafísica del prójimo, iniciada con la idea del valor inamisible del alma humana. Pero esta valoración, que viene a compensar el punto de vista clásico, es tan poco propicia a una estimación personal —la única que puede arrojar la base de una psicología objetiva— como la valoración biológica.

9 Aun cuando no sean pocos los que opinan que una psicología puede escribirse *ex cathedra*, hoy día la mayoría de nosotros estamos convencidos de que una psicología objetiva tiene que basarse ante todo en la observación y la experiencia. Esta base sería la

ideal con sólo que tuviese viabilidad. Pero el ideal y la meta de la ciencia no consisten en ofrecer una descripción lo más exacta posible de los hechos: la ciencia no puede competir con registros cinematográficos y fonográficos. La única forma en la que ella puede cumplir su verdadero fin y propósito es formulando leyes, las cuales no son más que una expresión abreviada de procesos muy diversos, que pese a todo son concebidos como poseedores de una cierta uniformidad. Esta meta transciende lo estrictamente empírico a hombros del *concepto* y será siempre, pese a lo universal y acreditado de su validez, un producto de la constelación psicológica subjetiva del investigador. En la creación de teorías y conceptos científicos hay implicado un elevado porcentaje de casualidades y aspectos puramente personales. Además de una ecuación puramente psicosomática, hay también una ecuación personal psicológica. Vemos colores, no longitudes de onda. Este hecho, de todos bien conocido, en ningún otro sitio ha de tomarse más en serio que en la psicología. Los efectos de la ecuación personal empiezan por hacerse sentir aquí en la observación misma. *Vemos lo que por nosotros mismos mejor podemos ver*. Así que lo primero que vemos es la mota en el ojo del hermano. De que la mota esté ahí, no puede dudarse, pero la viga está en el propio —y podría estorbar en buena medida el acto de visión—. El principio de la «observación pura» en lo que se conoce como psicología objetiva no me merece ninguna confianza, a no ser limitado a las lentes del cronoscopio, taquistoscopio y demás instrumental «psicológico». Con ello se asegura uno también de que no cobrará un botín en exceso generoso de hechos psicológicos empíricos.

10 Mucho más aún se hace sentir la ecuación psicológica personal en la exposición y comunicación de las observaciones, y no digamos ya en la interpretación y abstracción del material empírico. Fuera de la psicología, en ningún otro sitio es tan indispensable que el investigador cumpla el requisito de adecuarse a su objeto, en el sentido de ser capaz de mantener ante su vista tanto al observador como a lo observado. La exigencia de que su mirada sea *exclusivamente* objetiva de ningún modo puede plantearse, porque cosa semejante es imposible. Con que no se vieran las cosas *en exceso* subjetivamente, sería ya más que suficiente para darse por satisfecho. La concordancia de la observación e interpretación subjetivas con los hechos objetivos del objeto psicológico sólo prueba la verdad de la interpretación cuando ésta ha renunciado previamente a sus pretensiones de universalidad y no pretende ya ser válida más que para el ámbito del objeto tomado en consideración. En dicha medida, es precisamente la viga en nuestro ojo la que nos faculta

para descubrir la paja en el del hermano, caso en el que, como se ha dicho ya, la viga en nuestro ojo no prueba que el hermano no tenga ninguna paja en el suyo. Pero la obstaculización de la visión podría convertirse aquí con facilidad en pretexto para una teoría general de que todas las motas son vigas.

11 El reconocimiento y consideración de que todo conocimiento, y muy en especial los psicológicos, está en cuanto tal subjetivamente condicionado, constituye un presupuesto básico para poder valorar de forma científica y adecuada una psique diferente del sujeto observado. Este supuesto sólo se cumple cuando el observador está lo suficientemente bien informado sobre el alcance y la naturaleza de su propia personalidad. Pero eso sólo ocurre cuando el observador se ha liberado en gran medida de los influjos niveladores de los juicios colectivos, habiéndose hecho de este modo con una clara comprensión de su propia individualidad.

12 Cuanto más atrás retrocedemos en el tiempo, con tanta mayor frecuencia vemos a la personalidad desvanecerse oculta bajo el manto de la colectividad. Y si descendemos tan lejos como para llegar hasta la psicología primitiva, nos encontramos con que allí ni tan siquiera tiene sentido hablar de la idea de individuo. En lugar de individualidades, observamos únicamente una vinculación colectiva o *participation mystique*[1]. La actitud colectiva, sin embargo, impide el conocimiento y valoración de una psicología diferente del sujeto, porque si de algo es incapaz una mente orientada colectivamente es justamente de pensar y sentir de otra manera que mediante proyecciones. Lo que nosotros entendemos por la idea de «individuo» constituye una conquista relativamente reciente en la historia del espíritu y la civilización humanas. De ahí que nada tenga de sorprendente que la actitud colectiva antaño todopoderosa impidiese, por así decirlo totalmente, una valoración psicológica objetiva de las diferencias individuales, así como toda objetivización científica de los procesos de la psicología individual. Debido justamente a esa falta de pensamiento psicológico, el conocimiento fue «psicologizado», es decir, rellenado con psicología proyectada, cosa de la que ofrecen ejemplos evidentes los comienzos de la explicación filosófica del mundo. Con el desarrollo de la individualidad y de la diferenciación psicológica interpersonal en ella originada, corre parejas la despsicologización de la ciencia objetiva.

13 Estas reflexiones podrían aclarar los motivos de que las fuentes de la psicología objetiva manaran por caño tan extraordinariamente

1. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.

estrecho en los materiales que de la Antigüedad nos ha legado la tradición. A la diferenciación de los cuatro temperamentos, que hemos heredado del mundo clásico, sólo con dificultades puede seguir viéndosela como una tipología psicológica, al no ser ellos prácticamente nada más que humores psicosomáticos. Pero esa falta de noticias no significa que los opuestos psicológicos que aquí nos interesan no nos hayan dejado en la historia del pensamiento antiguo ninguna huella desde la que poder seguirles la pista.

14 La filosofía gnóstica, por ejemplo, distinguió, acaso en correspondencia con las tres funciones psicológicas básicas del «pensamiento», el «sentimiento» y la «sensación», tres tipos. Con el pensamiento estaría correlacionado el hombre pneumático, con el sentimiento el psíquico, y con la sensación el hílico. La inferior valoración del hombre psíquico armoniza con el espíritu de la gnosis y su insistencia, frente al cristianismo, en el valor del conocimiento. Los principios cristianos del amor y de la fe, en cambio, no casaban bien con el conocimiento, y a resultas de ello el pneumático, en la medida en que se distinguiera meramente por poseer la gnosis, es decir, el conocimiento, era objeto en la esfera cristiana de una minusvaloración.

15 Podemos seguir pensando en diferencias tipológicas cuando observamos la lucha prolongada y no del todo incruenta que desde sus comienzos enfrentó a la Iglesia con el gnosticismo. Dentro de la orientación sin duda predominantemente práctica del cristianismo temprano, el intelectual que no se absorbiese en la polémica apologética siguiendo sus impulsos belicistas tenía muy difícil que le salieran las cuentas. La *regula fidei* era demasiado estrecha y no toleraba libertad de movimientos. Era, además, pobre en conocimientos positivos. Albergaba pocas ideas, que si bien es cierto que poseían un valor enorme en términos prácticos, ponían sin embargo un candado al pensamiento. El *sacrificium intellectus* afectaba mucho más profundamente a la persona intelectual que a la emotiva, siendo por ello fácil de entender que los contenidos predominantemente intelectuales de la gnosis, que a la luz de nuestro actual desarrollo espiritual no sólo no han perdido su valor sino que lo han visto incluso acrecentado, tuvieran que ejercer un enorme atractivo para los intelectuales dentro de la Iglesia. Para ellos eran incluso la principal de las tentaciones que el mundo podía ofrecerles. Especial quehacer le dio a la Iglesia el docetismo con su afirmación de que Cristo sólo había poseído un cuerpo aparente y que su entera existencia terrena y su pasión no habían sido más que mera apariencia. En esa aseveración, el elemento puramente intelectual relega por completo a un segundo plano toda emotividad humana.

16 Donde con más claridad, seguramente, nos sale al encuentro la lucha con la gnosis es en dos figuras que poseyeron una grandísima importancia no sólo como Padres de la Iglesia, sino también como personalidades. Son ellas las de Tertuliano y Orígenes, los cuales fueron prácticamente coetáneos en las postrimerías del siglo II. De ellos dice Schultz:

> El primero de esos organismos es capaz de incorporarse casi totalmente la materia nutritiva y asimilársela a su propia naturaleza, mientras que el segundo la excreta de nuevo casi totalmente defendiéndose impetuosamente de ella. Así de contradictorias entre ellas fueron también las reacciones de Orígenes y Tertuliano frente a la gnosis. Su reacción no sólo es característica de ambas personalidades y de su respectiva forma de ver el mundo, sino que reviste también una importancia fundamental para el puesto de la gnosis en la vida espiritual y en las corrientes religiosas de aquel entonces[2].

17 Tertuliano, nacido en torno a 160 d.C. en Cartago, era un pagano que vivió entregado a la vida licenciosa de su ciudad hasta el día de su conversión al cristianismo, que se produjo cuando contaba aproximadamente 35 años de edad. Fue autor de numerosos escritos, en los que su carácter, de especial interés para nosotros, se trasluce de forma inconfundible. Particularmente evidentes resultan la nobleza sin par de su celo, su ardor, su apasionado temperamento y la honda interioridad de su concepción de la religión. Su amor por la verdad que ha descubierto es fanático, genial en su parcialidad, intolerante y de una naturaleza combativa sin igual, convirtiéndolo en un polemista despiadado que no concibe otra victoria que la total aniquilación de su adversario, y su lenguaje es cortante como una espada afilada y blandida con maestría. Es el creador del latín eclesiástico que mantendrá su validez durante más de un milenio, y el acuñador de la terminología de la joven Iglesia. «Si había adoptado un punto de vista, tenía que llevarlo, como espoleado por un ejército infernal, hasta sus últimas consecuencias, incluso aunque hiciera ya largo tiempo que la razón no estuviera de su parte y que todo orden racional yaciera hecho jirones ante él»[3]. El apasionamiento de su pensamiento era tan implacable que acababa siempre distanciado de esas mismas cosas por las que habría vertido su propia sangre, y en correspondencia con ello también su ética es rigurosamente austera. Mandaba que se buscase el martirio, en lugar de rehuirlo, no toleraba un segundo matrimo-

2. *Dokumente der Gnosis*, p. XXIX.
3. *Ibid.*, p. XXV.

nio y exigía que las mujeres fueran siempre veladas. La gnosis, que en realidad no es sino pasión por el pensamiento y el conocimiento, fue por él combatida con intransigencia fanática, y junto con la gnosis la filosofía y la ciencia, en el fondo apenas diferentes de ella. A él se atribuye la grandiosa confesión de fe: «Credo quia absurdum est»*. Esta fórmula no respondería, no obstante, del todo a la verdad histórica, porque sus auténticas palabras fueron en realidad únicamente éstas: «Et mortuus est dei filius, prorsus credibili est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est»[4].

18 En virtud de su agudeza mental adivinó la pobreza del saber filosófico y gnóstico y lo rechazó con desprecio. Se acogió, por el contrario, al testimonio de su propio mundo interno, a sus propios hechos internos, que eran una sola cosa con su fe y a los que dio también auténtico realce, convirtiéndose así en el creador de las relaciones conceptuales que siguen aún hoy arrojando la base del sistema católico. Frente al mundo y la filosofía y la ciencia universalmente aceptadas o racionales, su principio y base fue la realidad interna irracional, que para él poseía una naturaleza esencialmente dinámica. Cito sus propias palabras:

> Invoco un testimonio nuevo o, mejor dicho, más conocido que cualquier escrito, más debatido que cualquier doctrina, más divulgado que cualquier publicación, más grande que el hombre mismo, es decir, todo lo que es propio del hombre. Comparece en medio, oh alma, seas una cosa divina y eterna como creen muchos filósofos, pues tanto menos mentirás entonces, o en absoluto divina por ser mortal, como piensa únicamente Epicuro, porque tanto menos podrás entonces mentir; hayas venido del cielo o tengas tu nacimiento en la tierra; estés compuesta de números o de átomos; principies a ser con el cuerpo o seas luego introducida en él; sean cuales fueren tu origen o el modo en que haces del hombre el animal racional facultadísimo en percepción y conocimiento que es. Pero no te invoco yo a ti, oh alma, que, educada en escuelas, ejercitada en bibliotecas y alimentada en academias y pórticos de Grecia, vomitas sabiduría; sino que a ti, que eres simple, ruda, inculta e ignorante me dirijo, tal como te poseen los que no te tienen más que a ti, tal y como llegas directamente de la calle, la plaza y el taller. Tu ignorancia me es necesaria[5].

* Creo porque es absurdo.

4. Tertuliano, *De carne Christi* 5. [Y murió el Hijo de Dios; perfectamente puede creerse, porque es absurdo. Y habiendo sido sepultado resucitó; sin duda fue así, porque es imposible.]

5. Schultz, *Dokumente der Gnosis*, pp. XXV s.

19 La automutilación que lleva a cabo Tertuliano en el *sacrificium intellectus* le indujo a reconocer sin reservas el hecho interno irracional, el verdadero fundamento de su fe. La necesidad del proceso religioso experimentado por él mismo encontró una acuñación insuperable en su fórmula *anima naturaliter christiana*. Con el *sacrificium intellectus* caían para él por tierra filosofía y ciencia y, como consecuencia, también la gnosis. Durante el posterior transcurso de su biografía, los rasgos que he descrito se agudizaron. Cuando la Iglesia se vio obligada a llegar a cada vez más compromisos con la masa, Tertuliano se revolvió contra ella, haciéndose seguidor de aquel profeta frigio, Montano, un extático que defendía el principio de la negación absoluta del mundo y de la radical espiritualización. En apasionados panfletos Tertuliano empezó a atacar la política del papa Calixto I, terminando por verse en mayor o menor medida expulsado de la Iglesia junto con el montanismo. De acuerdo con el testimonio de san Agustín, más tarde se enfrentó aun con los propios montanistas y acabó por fundar su propia secta.

20 Tertuliano es, por así decirlo, el ejemplo clásico de pensador introvertido. Su notable inteligencia, desarrollada hasta poseer una extraordinaria agudeza, aparece flanqueada por una inconfundible sensualidad. El proceso psicológico de desarrollo que llamamos *cristiano* le indujo al sacrificio y extirpación del más valioso de sus órganos, una idea mítica con la que volvemos a encontrarnos en el símbolo grandioso y paradigmático del sacrificio del Hijo de Dios. El órgano más valioso de los suyos estaba representado precisamente por el intelecto y el conocimiento claro hecho posible por su medio. El *sacrificium intellectus* le cerró el camino de un desarrollo puramente intelectual, por lo que Tertuliano se vio forzado a reconocer en la *dynamis* irracional del fondo de su alma el fundamento de su ser. La intelectualidad de la gnosis, el sello específicamente intelectual conferido por ésta a los fenómenos dinámicos de ese fondo anímico, tenía forzosamente que resultarle odiosa, al tratarse justamente de ese camino que él mismo había tenido que abandonar para poder aceptar el principio del sentimiento.

21 En Orígenes nos encontramos con el perfecto opuesto de Tertuliano. Orígenes nació en torno a 185 d.C. en Alejandría. Su padre fue un mártir cristiano, y él mismo maduró dentro de esa atmósfera espiritual absolutamente única en la que se fundieron las ideas de Oriente y de Occidente. Impulsado por un enorme afán de conocimiento, Orígenes se apropió de todo lo que merecía la pena conocer, y así fue como hizo suyo todo lo que la extraordinariamente rica cultura alejandrina de aquel entonces tenía que ofrecerle, fuera ello cristiano, judío, helenístico o egipcio. Descolló siendo profesor

en una escuela de catequistas. El filósofo pagano Porfirio, uno de los discípulos de Plotino, decía de él que su vida pública era la de un cristiano situado al margen de la ley, pero que en lo tocante a su visión de las cosas y de la divinidad era un helenizante que había introducido de contrabando las ideas de los griegos en mitos extranjeros[6].

22 El episodio de su autocastración tuvo lugar ya antes de 211, pero aunque los motivos personales de su decisión pueden adivinarse, históricamente carecemos de toda noticia precisa sobre ellos. De personalidad enormemente influyente, su verbo poseía un irresistible atractivo, y estaba sin cesar rodeado de discípulos y de todo un ejército de taquígrafos, ocupados en cazar al vuelo las preciadas palabras que caían de la boca de su admirado maestro. Fue extraordinariamente prolífico como escritor, y desplegó una brillante actividad pedagógica. En Antioquia llegó a impartir lecciones de teología a la mismísima madre del César, Mammaea, y en Cesarea fue director de una escuela. Sus actividades lectivas se vieron interrumpidas muchas veces a cuenta de sus prolongados viajes. Poseía una vastísima erudición, y su capacidad para seguirles cuidadosamente la pista a las cosas era asombrosa. Exhumó antiguos manuscritos bíblicos y reunió especiales méritos como crítico textual. «Era —dice Harnack— un gran erudito, de hecho el único verdadero erudito que tuvo la Iglesia antigua.» Del todo al contrario que Tertuliano, Orígenes no se cerró al influjo del gnosticismo; al revés, llegó incluso a trasvasarlo al seno de la Iglesia en una forma suavizada o a orientar, al menos, sus esfuerzos en esa dirección. De hecho, si se le juzga por su pensamiento e ideas básicas, él mismo fue, por así decirlo, un gnóstico cristiano. Su actitud en lo tocante a las relaciones entre la *fe* y el *conocimiento* la describe Harnack con las siguientes palabras, psicológicamente dignas de tenerse en cuenta:

> La Biblia es igual de necesaria para ambos: para los fieles, porque éstos reciben de ella los hechos y preceptos que precisan; y para los sabios, porque éstos descifran desde ella las ideas y sacan de ella las fuerzas que les conducen a la contemplación y al amor de Dios — de tal suerte, por tanto, que si todo lo material aparece primero transfundido por interpretación espiritual (exégesis alegórica y hermenéutica) en un cosmos de ideas, por último todas las cosas llegan en la subida aun a ser sobrepasadas y dejadas atrás como si de una escala se tratase, subsistiendo nada más que la relación bienaventurada con Dios del espíritu creatural emanado de Dios (*amor et visio*)*.

6. *Ibid.*, p. XXII.
* No ha sido posible encontrar la fuente de esta cita.

23 Su teología, a diferencia de la de Tertuliano, fue una teología esencialmente filosófica, perfectamente amoldada, como si dijéramos, al marco de una filosofía neoplatónica. Las esferas de la filosofía griega y la gnosis, por un lado, y del mundo de ideas cristiano, por otro, se entretejen en Orígenes en un tapiz lleno de paz y de armonía. Pero esa tolerancia y holgura de miras tan amplias y razonables impusieron también a Orígenes el destino de ser condenado por la Iglesia. La condena definitiva tuvo lugar, con todo, tan sólo con carácter póstumo, después de que, siendo ya anciano, Orígenes hubiera sido martirizado durante la persecución de Decio, muriendo poco después a consecuencia de las torturas sufridas. En 399 el papa Atanasio I pronunció su condenación, y en 543 sus doctrinas heréticas fueron anatematizadas en un concilio convocado por Justiniano, dictamen al que se atuvieron también los juicios de posteriores concilios.

24 Orígenes es el clásico representante del tipo extravertido. Su orientación básica apunta al objeto, lo que se muestra en su consideración concienzuda de los hechos objetivos y sus condiciones, y también en la formulación de su principio supremo, el *amor* y la *visio Dei*. El proceso cristiano de desarrollo dio en Orígenes con un tipo cuyo fundamento original es la relación con el objeto, la cual viene expresándose simbólicamente desde siempre en la sexualidad, motivo por el que ciertas teorías reducen también a ésta todas las funciones anímicas básicas. La castración es, por ello, la expresión apropiada del sacrificio de la función más valiosa. Que Tertuliano lleve a cabo un *sacrificium intellectus*, y Orígenes opte en su lugar por un *sacrificium phalli*, resulta así del todo característico, pues el proceso cristiano quiere una completa abolición de la ligazón sensible al objeto, o, por decirlo con aún mayor propiedad, el sacrificio de la función hasta ese momento más valorada, del bien más apreciado, del instinto más fuerte. El sacrificio se lleva a efecto, biológicamente considerado, al servicio de la domesticación, y en un sentido psicológico, con el fin de abrirse camino, disolviéndose antiguos vínculos, a nuevas posibilidades de desarrollo para el espíritu.

25 Tertuliano sacrificó el *intelecto* por ser éste el que con lazos más fuertes lo ataba a la realidad mundana. Combatió la gnosis porque ella representaba para él la vía por la que se extraviaba en el intelectualismo, que en su caso era también sinónimo de sensualidad. En correspondencia con este hecho, vemos que el gnosticismo está también de hecho dividido en dos corrientes, de las que la primera tiene como meta una espiritualización que excede de toda medida, mientras que la segunda se pierde en el anomismo ético, un libertinaje absoluto que no se arredra ante ningún abu-

so ni frente a ninguna perversión ni desvergüenza por repulsivas que éstas puedan ser. Se distinguía directamente entre encratitas (continentes) y antitactos o antinomistas (enemigos del orden y la ley), estos últimos pecadores por principio que, fieles a determinados dogmas, se entregaban de forma deliberada a toda clase de excesos. De esta segunda corriente formaban parte los nicolaítas, arcónticos, etc., y los que de forma acertada eran conocidos como borboritas. De lo próximos que en realidad estaban entre sí estos aparentes contrarios es testigo el ejemplo de los arcónticos, entre los que la misma secta se dividió en dos corrientes, una encratita y otra antinomista, que se mantuvieron hasta el fin fieles a sus posiciones. Quien desee saber cuáles son las consecuencias éticas del intelectualismo cuando éste es cultivado con audacia y miras amplias, no tiene más que estudiar la historia moral de la gnosis. El *sacrificium intellectus* no volverá a ser jamás un enigma para él. Pero aquella gente era consecuente con sus ideas hasta en la práctica, y vivió sus delirios hasta sus últimas y más absurdas consecuencias.

26 Orígenes, en cambio, sacrificó, automutilándose, su *ligazón sensible* al mundo. En su caso es obvio que la verdadera amenaza no residía en el intelecto, sino en la emotividad y sensorialidad que lo ligaban al objeto. Castrándose, se liberó de la sensualidad maridada con el gnosticismo, pudiendo por ello hacer suyos sin miedo los tesoros del pensamiento gnóstico, mientras que, cerrándose a la gnosis con su sacrificio intelectual, Tertuliano llegó en contrapartida a unas honduras de sentimiento religioso que echamos de menos en Orígenes. Schultz escribe:

> Supera a Orígenes por haber vivido cada una de sus palabras en lo más hondo de su ánimo, por haber sido arrastrado no por su inteligencia, como aquél, sino por su corazón. En cambio, es inferior a él por haber estado muy cerca, siendo el más apasionado de todos los *pensadores*, de rechazar de plano el saber y ampliar su lucha contra la gnosis hasta convertirla en una lucha contra el pensamiento humano en cuanto tal[7].

27 Vemos aquí de qué modo se ha producido una verdadera inversión del tipo original en el proceso cristiano. Tertuliano, el pensador agudo, se convierte en varón sentimental; y Orígenes, en erudito extraviado en el intelectualismo. Como es natural, no es difícil darle lógicamente la vuelta al asunto, y decir que Tertuliano habría sido desde el principio la persona de sentimientos y Orígenes el intelectual. Pero prescindiendo de que con eso no se ha eliminado la

7. *Dokumente der Gnosis*, p. XXVII.

diferencia tipológica, que continúa estando ahí igual que antes, la inversión de la perspectiva continúa sin explicar a qué habría sido debido que el uno identificara a su enemigo más peligroso en el intelecto, y el otro en la sexualidad. Siempre se podría decir que los dos estaban equivocados, y aducir en prueba de ello como argumento que las vidas de ambos tuvieron un desenlace igual de funesto. En ese caso habría que suponer que los dos sacrificaron lo que menos importancia tenía para ellos, regateando de alguna manera a su favor con el destino. Es ésta una forma de ver las cosas a cuyo principio es preciso reconocerle una cierta validez. Pues incluso, entre los primitivos no deja de haber listillos que se presentan ante su fetiche con una gallina negra bajo el brazo, diciendo: «Mira, he aquí que voy a sacrificarte un hermoso cerdo negro». Pero soy de la opinión de que la explicación desmitificadora, pese al indiscutible alivio que pueda sentir el hombre ordinario ante ese destronamiento de lo grande, y pese a todo lo «biológica» que aplicada al caso pueda dar la impresión de ser, no tiene por qué ser siempre la única acertada en toda circunstancia. Cuanto sabemos de la personalidad de estos dos gigantes espirituales nos fuerza a decir que el suyo era un carácter en exceso solvente como para que su conversión al cristianismo pudiera haber sido irreal e insincera, o haber obedecido a la astucia y al fraude.

28 No estaremos apartándonos de nuestro tema recordando a propósito de este asunto lo que significa psicológicamente esa interrupción del curso natural del instinto en que al parecer estriba el proceso (del sacrificio) cristiano. De lo dicho anteriormente se sigue, en efecto, que la conversión implica a la vez un tránsito a una diferente actitud. Con ello queda también claro cuál es el origen del motivo que impulsa a la conversión y hasta qué punto está en lo cierto Tertuliano al concebir el alma como *naturaliter christiana*: el curso natural del instinto sigue, como todo en la naturaleza, el principio del mínimo esfuerzo. Ocurre, ahora bien, que determinadas personas están más dotadas para unas cosas que otras, y a la inversa; o que la adaptación al entorno de la infancia temprana demanda a unos mayores reserva y reflexión, y a los otros, una pizca más de empatía, dependiendo de las cualidades de los padres o de las circunstancias. Con ello cobra automáticamente cuerpo una determinada actitud preferencial, que tiene tipos diferentes como resultado. Pero en la medida en que toda persona posee, como entidad relativamente estable, todas las funciones psicológicas básicas, sería igualmente una necesidad psicológica, con vistas a una adaptación completa, que el sujeto hiciese un uso homogéneo de ellas. Porque el hecho es que tiene que haber alguna razón para que las vías de

adaptación psicológicas sean varias: está claro que no basta con que haya una sola, pues el objeto, por ejemplo, parece estar siendo captado nada más que en parte cuando no es más que exclusivamente pensado o exclusivamente sentido. Una actitud («típica») unilateral es causa en el rendimiento psicológico adaptativo de un déficit que va acumulándose en el curso de los años, dando lugar más tarde o más temprano a un trastorno en la adaptación que urge al sujeto a una compensación. Ésta, sin embargo, sólo puede conseguirse *amputándose* (sacrificándose) la actitud unilateral anterior. Se suscita de este modo un represamiento temporal de energía y un trasvase a canales no utilizados hasta ese momento de forma consciente, pero que inconscientemente estaban ya listos para su empleo. El déficit adaptativo que constituye la *causa efficiens* del proceso de conversión se hace notar subjetivamente en forma de un sentimiento difuso de insatisfacción. Una tal atmósfera reinó en los comienzos de nuestra era. A la humanidad le sobrevino una urgencia extraordinaria y asombrosa por ser redimida, cuyo resultado fue aquel inaudito florecimiento en la antigua Roma de toda clase de cultos, algunos de ellos a cada cual más imposible. Entre ellos no faltaron los partidarios de dar vía libre a sus instintos hasta sus últimas consecuencias, con argumentos inspirados, a falta de «biología», en las ideas de la ciencia de aquel entonces, ni tampoco toda suerte de especulaciones concebibles sobre los motivos de que a la humanidad pudieran irle tan mal las cosas. La única diferencia es que el causalismo de aquella época estaba un poco menos limitado que el de nuestra ciencia, y no sólo se remontaba a la infancia, sino también a la cosmogonía, siendo por ello numerosos los sistemas que identificaron en hechos acaecidos en un remoto pasado las causas de las desgraciadas circunstancias de la humanidad actual.

29 El sacrificio que hicieron Tertuliano y Orígenes fue drástico, para nuestro gusto en exceso drástico, pero respondía al espíritu de aquella época tan concretística. Partiendo de ese espíritu consideró la gnosis que sus visiones eran absolutamente reales o hacían por lo menos alusión directa a la realidad, y desde él juzgó Tertuliano que la realidad de su sentimiento poseía validez objetiva. El gnosticismo proyectó la percepción interna subjetiva del proceso de modificación de la actitud como un sistema cosmogónico, y creyó en la realidad de sus figuras psicológicas.

30 En mi *Transformaciones y símbolos de la libido*[8] dejé sin responder la pregunta por el origen del rumbo tomado por la libido en

8. Nueva ed.: *Símbolos de transformación* [OC 5].

el proceso cristiano. Hablé entonces de una escisión de la dirección de la libido en dos mitades antagónicas, situación que tendría su explicación en la unilateralidad de la actitud psicológica, la cual se había vuelto tan unilateral como para que tuviera que imponerse una compensación con origen en lo inconsciente. El movimiento gnóstico de las primeras centurias cristianas es quien con mayor claridad muestra esa irrupción de contenidos inconscientes en el momento de la compensación. El cristianismo mismo supuso el desmoronamiento e inmolación de los valores culturales antiguos, es decir, de la actitud propiamente clásica. En el momento presente resulta poco menos que superfluo mencionar que estas palabras valen lo mismo para nuestros días que para dos mil años atrás.

2. LAS POLÉMICAS TEOLÓGICAS DE LA IGLESIA ANTIGUA

31 No es improbable que tropecemos con la antítesis tipológica en la historia de los cismas y herejías de la Iglesia temprana, tan rica en polémicas. Los ebionitas o judeocristianos, a los que tal vez haya que identificar con los primeros cristianos, creían en la exclusiva humanidad de Cristo y consideraban que éste, nacido naturalmente de María y José, no había sido santificado por el Espíritu Santo sino con posterioridad a su venida al mundo. Los ebionitas son así en este punto el extremo opuesto a los docetistas. Esta oposición hizo sentir sus efectos durante mucho tiempo. Modificada, la antítesis reapareció en forma atenuada en cuanto al contenido, pero agravada en términos político-eclesiásticos, en torno a 320 en la herejía de Arrio. Arrio rechazaba la fórmula propuesta por la Iglesia ortodoxa: τῷ Πατρὶ ὁμοούσιος (consubstancial con el Padre). Cuando examinamos más de cerca la historia de la gran polémica arriana en torno a la homoousía y la homoiousía (identidad y semejanza de naturaleza entre Padre e Hijo), nos parece que la homoiousía hace recaer claramente el acento sobre lo sensible y humanamente perceptible frente a lo puramente intelectivo y abstracto del punto de vista de la homoousía. Y también nos parece que la indignación de los monofisitas (defensores de la unidad absoluta de la naturaleza de Cristo) a cuenta de la fórmula difisita del concilio de Calcedonia (defensora de la doble e inseparable naturaleza de Cristo, es decir, de la unión de su naturaleza *divina* y *humana*) haría valer una vez más el punto de vista de lo abstracto e irrepresentable frente a lo natural y sensible de la fórmula difisita.

32 Pero, a la vez, no podemos por menos de ver que tanto en el movimiento arriano como en la polémica monofisita la sutil cuestión dogmática era sin duda lo principal para las mentes que originalmente la suscitaron, pero no así para la gran masa del pueblo que, abrazando uno u otro partido, hizo suya la polémica doctrinal. Para ella una cuestión tan sutil carecía de poder motivador incluso en aquel entonces. En su lugar, los verdaderos motores de su comportamiento residían en problemas y aspiraciones políticos para nada relacionados con las discrepancias teológicas. De tener aquí la diferencia tipológica en absoluto algún significado, éste sería únicamente el de suministrar las consignas con que poner una lisonjera etiqueta a los groseros instintos de la masa. Con eso no se está diciendo en absoluto que la disputa en torno a la homoousía y la homoiousía no fuera un asunto de la máxima gravedad para los protagonistas de la misma. Porque ocultas tras ella estaban, así histórica como psicológicamente, la confesión ebionita de un Cristo humano con una divinidad sólo relativa (aparente) y la confesión docetista de un Cristo divino con una corporeidad nada más que aparente. Y bajo este estrato se halla una vez más el gran cisma psicológico: por un lado, la afirmación de que lo en verdad valioso e importante reside en lo captable por los sentidos, cuyo sujeto puede no ser en todos los casos humano y personal, pero no deja nunca de ser una sensación humana proyectada; por otro, la afirmación de que lo en verdad valioso reside en lo abstracto y sobrehumano, cuyo sujeto es la función, es decir, el proceso natural objetivo que discurre con arreglo a leyes impersonales, más allá de una sensación humana de la que es incluso su verdadero fundamento. El primer punto de vista prescinde de la función para quedarse con lo que el hombre parece tener de complejo funcional; el segundo se queda con la función tras prescindir del hombre como vehículo indispensable de la misma. Ambos puntos de vista niegan lo que para el otro sería lo verdaderamente valioso. Cuanto más resueltamente se identifican los defensores de ambos puntos de vista con el suyo propio, tanto más se esfuerzan, acaso con la mejor de las intenciones, por imponer a su adversario su propia forma de ver las cosas, lesionando así el valor principal del otro.

33 Una diferente dimensión de la antítesis tipológica parece haber encontrado eco en la polémica pelagiana de comienzos del siglo v. La experiencia, tan hondamente vivida por Tertuliano, de que el hombre no puede evitar pecar ni siquiera después de haber sido bautizado, se convirtió en san Agustín, tan parecido a Tertuliano en tantos aspectos, en esa tan característica y pesimista doctrina del pecado original, cuya esencia reside en la *concupiscentia* heredada

de los tiempos de Adán[9]. Frente al hecho del pecado original se alzaban, según san Agustín, la gracia redentora de Dios y la institución, también ella levantada sobre la gracia, de la Iglesia administradora de los medios de la redención. En esta concepción el hombre ve caer su valor propio a un nivel muy bajo, hasta el punto de no ser más que una desventurada y rechazada criatura, sometida en toda circunstancia al Diablo de no serle participada la divina gracia por obra de la Iglesia, fuera de la cual la salvación es imposible. Con ello quedaban en mayor o menor grado suprimidos no sólo el valor del hombre, sino también su libertad y autodeterminación morales, viéndose tanto más incrementados, con arreglo al programa expreso de san Agustín en su *civitas Dei*, el valor y la importancia de la *idea* de la Iglesia.

34 En contra de una concepción tan opresiva se rebela una y otra vez el sentimiento de la libertad y del valor moral del hombre, que a la larga no se deja esclavizar por ninguna razón, por profunda que sea, ni por ninguna argumentación lógica, por sutil que fuere. Los derechos que amparan ese sentimiento encontraron a su defensor en Pelagio, un monje britano, y en su discípulo Celestio. Sus enseñanzas se basaban en la libertad moral del hombre, por ellos concebida como un hecho dado. Sintomática de la afinidad psicológica del punto de vista pelagiano con la concepción difisita es la acogida que Nestorio, patriarca de Constantinopla, brindó a los pelagianos al empezar éstos a ser perseguidos. Nestorio subrayó la separación de las dos naturalezas de Cristo frente a la doctrina de Cirilo de la φυσικὴ ἕνωσις, la unidad física de Cristo como hombre-Dios. Nestorio se negó también en redondo a que María, que para él había sido únicamente Χριστοτόκος (madre de Cristo), fuese concebida como θεοτόκος (madre de Dios), y llegó incluso a calificar con toda justicia de pagana la idea de que María fuese madre de Dios. En él tuvo su punto de partida la polémica nestoriana, que finalmente concluyó con la escisión de la Iglesia de este mismo nombre.

3. EL PROBLEMA DE LA TRANSUBSTANCIACIÓN

35 Con las grandes revoluciones políticas, la caída del Imperio romano y la decadencia de la civilización clásica también estas disputas tocaron a su fin. Pero al alcanzarse de nuevo varios siglos después una cierta estabilidad, las diferencias psicológicas volvieron otra vez

9. Concupiscencia; nosotros diríamos acaso «libido sin domesticar», que como εἱμαρμένη, coerción de astros y destino, precipita al hombre en la culpa y la perdición.

a cobrar protagonismo a su genuina manera, primero tímidamente, y luego, con el avance de la cultura, con cada vez mayor intensidad. Verdad es que ya no se trataba de los problemas que habían agitado a la Iglesia antigua, sino de las nuevas ideas que habían venido a substituirlos, pero la psicología que se escondía tras éstas seguía siendo la misma.

36 A mediados del siglo IX, el abad Pascasio Radberto captó la atención del público con un escrito sobre la eucaristía en el que defendía la doctrina de la transubstanciación, es decir, la tesis de que el pan y el vino se transformaban en la comunión en la carne y la sangre verdaderas de Cristo. Como es sabido, esta concepción cristalizó en el dogma de que la transformación se verificaba «vere, realiter et substantialiter», es decir, de tal forma que, aunque los «accidentes», el pan y el vino, mantendrían en ella su apariencia externa, substancialmente serían en realidad la carne y la sangre de Cristo. En contra de esta extrema concretización de un símbolo Ratramno, un monje del mismo monasterio del que Radberto era abad, se atrevió ya a expresar una cierta oposición. Pero su más decidido adversario lo encontró Radberto en Escoto Eriúgena, el gran filósofo y audaz pensador de la Alta Edad Media, un solitario hasta tal punto adelantado a su tiempo como para que, como bien dice Hase en su *Historia de la Iglesia*[10], la condenación de la Iglesia no lo alcanzara hasta varios siglos después. Siendo abad de Malmesbury, Escoto fue asesinado en torno a 899 por sus propios monjes. Eriúgena, para el que la verdadera filosofía era también verdadera religión, era cualquier cosa menos un seguidor ciego de la autoridad y de las ideas comúnmente aceptadas, pues, a diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, era capaz de pensar por sí mismo. Subordinó la autoridad a la razón, acaso de un modo en extremo extemporáneo, aunque seguro de contar con el reconocimiento de los siglos posteriores, y aun a los Padres de la Iglesia, considerados como situados más allá de toda posible discusión, les reconoció únicamente el rango de autoridades porque —y en la medida en que— sus obras contenían tesoros de la razón humana. Debido a ello, pensaba también que la eucaristía no era más que una conmemoración de la Última Cena celebrada por Jesús con sus discípulos, tal y como se avendrá a reconocer toda persona razonable en cualquier época. Pero pese a lo diáfano y humano de sus razones y a lo escaso de su propensión a minimizar el valor y significado de la ceremonia sagrada, su asesinato a manos de los demás hermanos

10. Hase, *Kirchengeschichte*.

de su monasterio se bastaría para poner de manifiesto que Escoto no estaba compenetrado con el espíritu de su tiempo ni con los deseos de su entorno. Merced a ello, fue capaz de pensar con lógica y racionalmente, pero no cosechó ningún éxito por hacerlo, yendo éste a parar a Radberto, que, aunque ciertamente no dotado para el pensamiento, supo en contrapartida «transubstanciar» lo simbólico y significativo, y hacerlo más grosero conforme a los sentidos, en perfecta y evidente sintonía con el espíritu de su época, reclamadora de la concretización de los hechos religiosos.

37 No es difícil reconocer en esta polémica esos mismos elementos básicos con que nos encontrábamos ya en las disputas anteriormente mencionadas, es decir, el punto de vista abstracto, reacio a mezclarse con el objeto concreto, y el concretizador y orientado hacia el objeto.

38 No vamos a ser nosotros quienes, desde un punto de vista exclusivamente intelectual, minusvaloremos la figura y aportaciones de Radberto. Aunque este dogma tenga a la mente moderna que parecerle una insensatez, ello no debe inducirnos a cometer el error de declararlo históricamente sin valor. Verdad es que cualquier colección de errores humanos le reservaría un puesto de honor en sus fondos, pero de ello no se deduce *eo ipso* su nulidad, porque antes de pronunciar cualquier condena hemos de examinar con todo detalle qué consecuencias tuvo este dogma para la vida religiosa de aquellos siglos y qué es lo que nuestra época tiene aún que agradecer indirectamente a su influjo. No debe perderse de vista que es precisamente la fe en la realidad de este milagro la que reclama un desligamiento del proceso psíquico de lo puramente sensible, que no puede no tener consecuencias para la naturaleza de dicho proceso. El proceso del pensamiento dirigido se vuelve, en efecto, materialmente imposible cuando lo sensible posee como umbral un valor en exceso elevado. En virtud de lo excesivo de su valor se infiltra sin cesar en la psique, haciendo pedazos y destruyendo la función del pensamiento dirigido, basada justamente en la exclusión de lo extrínseco. De un razonamiento tan sencillo como éste se sigue ya, sin más ceremonias, como corolario la importancia práctica de este tipo de ritos y dogmas, que no sólo se mantienen firmes desde este mismo punto de vista, sino también desde un punto de vista estrictamente oportunista y biológico, para no mencionar aquí los efectos directos y específicamente religiosos que de su fe en este dogma se siguen para el individuo. Por muy grande que sea el aprecio que nos merezca Escoto Eriúgena, desestimando la aportación de Radberto incurriríamos en un error de no menores dimensiones. Pero lo que este caso puede enseñarnos es que el pensamiento

del introvertido es inconmensurable con el del extravertido, porque ambas formas de pensar son entera y radicalmente diferentes en lo relativo a sus determinaciones. De sernos lícito decir algo, diríamos tal vez que el pensamiento del introvertido es *racional*, y el del extravertido, *programático*.

39 Quisiera poner expresamente de relieve que con lo anterior no se ha dicho todavía nada de la psicología individual de ambos autores. Lo que sabemos de la persona de Escoto Eriúgena —muy poco— es insuficiente para emitir un diagnóstico con garantías sobre su tipología. Lo poco que sabemos hablaría a favor del tipo introvertido. De Radberto apenas si contamos con noticias. Todo lo que sabemos es que dijo algo que se contradecía con el pensamiento humano en general, pero que ponía al descubierto con una sólida lógica emocional lo que su tiempo estaba dispuesto a aceptar y hacer suyo. Este hecho abogaría en pro de una tipología extravertida. Lo escaso de nuestro conocimiento de ambas personalidades nos obliga, sin embargo, a dejar en suspenso nuestro juicio, porque en el caso de Radberto, en particular, las cosas podrían haber sido muy distintas. Pudo haber sido igual de bien un introvertido, incapaz, por lo limitado de su inteligencia, de elevarse en modo alguno por encima de las ideas de su entorno, y cuya lógica, del todo carente de originalidad, le alcanzó únicamente para deducir la primera y más inmediata conclusión que se seguía de las premisas puestas en sus obras por los Padres de la Iglesia. A la inversa, Escoto Eriúgena podría haber sido un extravertido si se demostrase que vivió en un entorno caracterizado en todo caso por su *common sense* y que consideraba ajustadas y deseables las manifestaciones correspondientes. En el muy concreto caso de Escoto Eriúgena, tal cosa está muy lejos de haber sido demostrada. Pero, por otro lado, también sabemos de la enorme añoranza que sentía aquella época por que el milagro religioso fuera real. A este rasgo del espíritu de su época las ideas de Eriúgena tenían que parecerle frías y mortificadoras, mientras que en las afirmaciones de Radberto tuvo por fuerza que percibirse un efecto revigorizante, pues concretizaban lo que todo el mundo deseaba.

4. NOMINALISMO Y REALISMO

40 La polémica del siglo IX en torno a la eucaristía no fue más que el preludio de una disputa de mucho más calado que mantuvo divididos a los espíritus durante siglos y que tuvo incalculables consecuencias. Me refiero al conflicto entre nominalismo y realismo.

«Nominalismo» es el nombre con que se conoce a esa escuela del pensamiento medieval que afirma que los llamados *universalia*, es decir, los conceptos genéricos o universales, como, por ejemplo, la belleza, el bien, el animal, el hombre, etc., no serían más que *nomina* (nombres) o palabras, burlonamente llamados también *flatus vocis*. Anatole France dice: «¿Y qué es pensar? ¿Y cómo se piensa? Pensamos en palabras; sólo eso es sensato y conduce a la naturaleza. Pensad que un metafísico no tiene para erigir su sistema del mundo más que el grito perfeccionado de los simios y los perros»*. Es esto nominalismo extremo, al igual que cuando Nietzsche dice que la razón es «metafísica del lenguaje».

41 El realismo, por el contrario, afirma la existencia de *universalia ante rem* (anteriores a las cosas) y, por ende, que los conceptos generales poseen una existencia independiente al estilo de las ideas platónicas. Pese a su canonicidad, el nominalismo es una corriente escéptica que discute a lo abstracto toda existencia específica separada. Se trata de una suerte de escepticismo científico inserto en el corazón de un rigidísimo dogmatismo. Su concepto de realidad coincide forzosamente con la realidad sensible de las cosas, cuya individualidad representa lo real frente a la idea abstracta. El realismo estricto, por el contrario, desplaza el acento de la realidad hacia lo abstracto, la idea y lo universal, a los que considera anteriores a las cosas.

a) *El problema de los universales en la Antigüedad*

42 Como muestra la alusión que acabamos de hacer a la teoría de las formas platónicas, el conflicto de que aquí estamos hablando tiene una larga prehistoria tras de sí. Algunas observaciones venenosas de Platón sobre «ancianos que se instruyeron tardíamente» y «pobres recursos intelectuales» nos ponen sobre la pista de los representantes de dos escuelas filosóficas afines entre ellas y a la vez mal avenidas con el espíritu platónico: los «cínicos» y los «megáricos». El adalid de la primera escuela, Antístenes, a pesar de no ser en absoluto extraño a la atmósfera espiritual socrática y contarse entre los amigos de Jenófanes, no sentía ni la menor de las simpatías por el bello mundo de las ideas platónico. Fue incluso autor de un panfleto contra Platón, en el que sin decoro alguno transformó el nombre de éste en Σάθων. Σάθων significa en propiedad «muchacho» o

* «Et qu'est-ce que penser? Et comment pense-t-on ? Nous pensons avec des mots; cela seul est sensuel et ramène à la nature. Songez-y, un métaphysicien n'a, pour constituer le système du monde, que le cri perfectionné des singes et des chiens.»

«varón», pero al tener su raíz en σάθη, «pene», el significado del vocablo es en este caso sexual, insinuando así Antístenes delicadamente, por la vía para nosotros bien conocida de la proyección, qué causa está interesado en defender contra Platón. Para el cristiano Orígenes, como vimos, esa Concausa Primera era el Diablo mismo, a quien él había buscado vencer castrándose con el fin de poder ingresar libre de obstáculos en el mundo lleno de tesoros de las ideas. En cambio, Antístenes era un pagano precristiano, para el que aquello de lo que el falo había venido siendo utilizado como símbolo desde antiguo, es decir, la sensación sensible, seguía siendo todavía de la máxima importancia. Y no sólo para él, sino también, como es sabido, para toda la escuela cínica, cuyo lema era: «¡De vuelta a la naturaleza!». Los motivos de que el sentimiento y la sensación concretas ocuparan un primer plano en las ideas de Antístenes pudieron ser varios: para empezar, Antístenes era un proletario que hizo de su envidia virtud. Tampoco era un ἰθαγενής, un heleno legítimo. Provenía de la periferia, e impartía sus enseñanzas a las afueras, frente a las puertas de Atenas, enorgulleciéndose de sus modales proletarios, el paradigma de la filosofía cínica. La escuela entera estaba también compuesta por proletarios o, cuando menos, por gentes de la «periferia», todos ellos caracterizados por someter a una crítica corrosiva los valores tradicionales.

43 Muerto Antístenes, la escuela tuvo a uno de sus más sobresalientes representantes en Diógenes, el cual se atribuyó a sí mismo el título de *kyon*, «perro», y cuya losa sepulcral fue decorada con la figura de un perro esculpido en mármol de Paros. Todo lo que su amor al prójimo tenía de cálido y todo lo que de tolerante y comprensiva tenía su apreciación de las cosas humanas, lo tenía de implacable la manera en que derribaba por tierra todo cuanto consideraban sagrado los hombres de su época. Se mofaba de los escalofríos que recorrían a los espectadores al asistir en el teatro al banquete de Tiestes[11] o la tragedia incestuosa de Edipo, porque para él la antropofagia no era ni mucho menos una cosa tan espantosa —por no poder reclamar la carne humana una posición de privilegio frente a ninguna otra carne— ni el infortunio de una relación incestuosa una desgracia tan grave, como nos enseñaría el instructivo ejemplo de nuestros animales domésticos. Múltiples eran también los lazos que emparentaban con los cínicos a la escuela megárica. Megara, en efecto, había sido la desafortunada rival de Atenas. Después de unos prometedores comienzos, en los que la primera parecía ha-

11. A Tiestes, hijo de Pélope, le dieron a comer, sin que él lo supiera, la carne de sus propios hijos tras haber luchado por el trono con su hermano Atreo.

ber tomado la delantera con la fundación de Bizancio y de la Megara Hiblea en Sicilia, muy pronto estallaron disturbios internos, que llevaron a la ciudad a una lenta decadencia y a su total postergación frente a Atenas. A los chistes sobre campesinos palurdos se los llamaba en Atenas «bromas megáricas». Esa envidia mamada con la leche materna explicaría no poco de lo característico de la filosofía megárica. También esta filosofía, como la cínica, era una filosofía radicalmente nominalista y del todo opuesta al realismo eidético de Platón.

44 Un sobresaliente representante de esta corriente fue Estilpón de Megara, del que se cuenta la siguiente y característica anécdota: llegado en cierta ocasión a Atenas, vio en la Acrópolis la maravillosa estatua de Palas Atenea esculpida por Fidias. Con genio genuinamente megárico se limitó a decir, por toda observación, que aquélla no era la hija de Zeus, sino de Fidias. En esa broma está también expresado el entero espíritu del pensamiento megárico, porque lo enseñado por Estilpón era que los conceptos genéricos no tienen ni realidad ni validez objetiva, de modo que quien habla de «el hombre», no lo hace de nadie en absoluto, porque en propiedad no está aludiendo οὔτε τόνδυ οὔτε τόνδε (ni a éste ni a aquél). Plutarco le atribuye la sentencia: ἕτερον ἑτέρον μὴ κατηγορεῖσθαι (una cosa no puede afirmar nada de otra cosa). Antístenes enseñaba algo parecido. El representante más antiguo de esta forma de concebir el juicio parece haber sido Antifón de Ramnunte, sofista y contemporáneo de Sócrates. Una de las frases que se conservan de él dice así: «Un hombre que conozca objetos largos ni ve la longitud con sus ojos ni puede tampoco conocerla con su mente». De esta sentencia se sigue sin más ceremonias la negación de toda substancialidad al concepto genérico. Pero con esta particular manera de concebir el juicio se priva de fundamento a las ideas platónicas, al ser precisamente a ellas, frente a las cuales lo «real» y la «multiplicidad» no serían más que un pálido y perecedero reflejo, a lo que en la filosofía platónica se atribuye una validez y existencia eternas e inmutables. El criticismo cínico-megárico, por el contrario, disuelve desde el punto de vista de lo real esos conceptos genéricos en *nomina* puramente casuísticos y descriptivos, privados de toda substancialidad. El acento se hace recaer aquí en la cosa individual.

45 Esta evidente y fundamental antítesis la ha conceptuado con claridad Gomperz[12] como el problema de la «inherencia» y la «predicación». Cuando nos servimos, por ejemplo, de palabras como «ca-

12. Th. Gomperz, *Griechische Denker* II, p. 143.

liente» y «frío», lo hacemos hablando de cosas «frías» y «calientes», de las que «caliente» y «frío» forman parte como atributos, predicados o enunciados. El enunciado tiene como referencia cosas percibidas y que existen realmente, es decir, un cuerpo caliente o frío. De una multiplicidad de casos similares abstraemos nosotros los conceptos de «calidez» y «frialdad», con los que unimos o co-pensamos inmediatamente algo cósico. «Calidez», «frialdad», etc., son así para nosotros algo cósico a cuenta del eco dejado en la abstracción por la percepción. De hecho, si a todos nosotros nos resulta tan difícil despojar a la abstracción de su coseidad, es porque ésta es en cada caso la fuente en la que cada abstracción tiene su origen natural, hasta el punto de poder decirse que en este sentido la coseidad está en realidad dada *a priori* en el predicado. Si pasamos ahora al concepto genérico situado inmediatamente por encima de los nombrados hasta ahora, el de «temperatura», seguimos todavía percibiendo en él sin dificultad lo cósico, que, pese a ser claro que ha perdido ya su definición sensible, en cuanto a su representabilidad continúa estando para nosotros estrechamente ligado a la percepción sensible. Y cuando nos elevamos a un concepto genérico situado a un nivel mucho más elevado todavía, es decir, al de «energía», el carácter de lo cósico se desvanece y, en cierta medida, también el de la representabilidad; pero con ello se suscita también un conflicto sobre la verdadera «naturaleza» de la energía, es decir, sobre lo que en verdad sería propiamente ésta, si una abstracción puramente intelectiva o una cosa «real». El nominalismo erudito de nuestros días está convencido de que la «energía» no es más que un simple *nomen* y «ficha» de nuestro cálculo mental; pero no puede evitar que el uso ordinario de esta palabra se sirva de ella como de una realidad de parte a parte cósica, dando sin cesar lugar en nuestras mentes a grandísimas confusiones gnoseológicas.

46 La coseidad de lo puramente intelectivo, que con tanta naturalidad se cuela en nuestro proceso de abstracción y es causa de la «realidad» del predicado o de la idea abstracta, no es un producto artificial, ni la hipostatización arbitraria de un concepto, sino una necesidad natural. Pero lo sucedido no es que se haya hipostatizado arbitrariamente la idea abstracta, transportándosela a un mundo transcendente de origen igualmente artificial, sino que el auténtico proceso histórico es en realidad el inverso. Entre los primitivos, en efecto, la *imago*, el eco psíquico de la impresión sensorial, es tan poderoso y está tan pronunciadamente teñido de sensibilidad, que cuando hace aparición a la manera de una reproducción, es decir, como una imagen espontánea del recuerdo, a veces llega incluso a poseer el carácter de una alucinación. Al reaparecer, pues,

en la mente de un primitivo la imagen mnémica de su difunta madre, a quien él cree estar viendo y escuchando es, por así decirlo, al espíritu de su madre. Nosotros nos limitamos a «acordarnos» de los muertos; el primitivo, en cambio, los percibe, y los percibe debido justamente a la extraordinaria sensorialidad de sus imágenes mentales. De ahí se sigue la creencia primitiva en espíritus. Éstos son lo que nosotros, mucho más simplemente, llamamos «ideas». Cuando el primitivo «piensa», lo que en realidad tiene son visiones, cuya realidad es tan grande como para que confunda sin cesar lo psíquico con lo real. Powell escribe: «Pero la mayor de todas las confusiones es esa que constituye un hábito universal entre los salvajes: la confusión de lo objetivo con lo subjetivo»[13]. Y Spencer y Gillen dicen: «Lo vivido por un primitivo en un sueño es para él tan real como las cosas que ve cuando está despierto»[14]. Cuanto yo mismo he tenido la ocasión de observar de la psicología de los africanos confirma por entero lo dicho en ambas citas. El primitivo no cree en espíritus porque sienta la necesidad de pertrecharse de una explicación —esa necesidad no existe más que en la mente de su observador europeo—, sino en virtud del hecho básico del realismo psíquico, de la autonomía de la imagen frente a la autonomía de la impresión sensorial. La idea tiene para el primitivo un carácter visionario y auditivo y, por tanto, también el carácter de una revelación. De ahí que el hechicero, es decir, el visionario, sea también siempre el pensador de la tribu y el intermediario de las revelaciones de los espíritus o de los dioses. Justamente ahí es donde reside también el origen del efecto mágico de ideas y palabras: de las primeras, porque, al ser ellas reales, su legitimidad es tan buena como la de cualquier hecho; de las segundas, porque como costra externa de las ideas suscitan imágenes «reales» del recuerdo y tienen, por ello, efectos «reales». Si nos maravillamos de la superstición primitiva, es sólo porque nosotros hemos conseguido privar en gran medida de su sensorialidad a la imagen psíquica, es decir, porque hemos aprendido a pensar de forma «abstracta», como es natural con las antes mencionadas limitaciones. Y, aun así, todos los que nos dedicamos a la práctica de la psicología analítica sabemos lo frecuentemente que nos vemos obligados a recordar a nuestros «educados» pacientes europeos que «pensar» no es lo mismo que

13. *Sketch of the Mythology of the North American Indians*, p. 20. [«But the confusion of confusions is that universal habit of savagery — the confusion of the objective with the subjective.»]

14. *The Northern Tribes of Central Australia*. [«What a savage experiences during a dream is just as real to him as what he sees when he is awake.»]

«hacer»: a los unos por figurarse que con pensar una cosa ya estarían haciendo todo lo necesario; a los otros, por opinar que de pensar una cosa se verían forzados a llevarla de inmediato a cabo.

47 Cuán fácilmente reaparece la realidad original de la imagen psíquica, es cosa que muestran los sueños de las personas normales y las alucinaciones de que se ven acompañados los desequilibrios mentales. La praxis mística se esfuerza incluso por recrear la realidad primitiva de la *imago* por la vía de una introversión artificial, para de este modo poder contrapesar la extraversión. De ello nos brinda un acertado ejemplo la iniciación del místico musulmán Tewekkul-Beg bajo la dirección de su maestro Mollâ-Shâh. Tewekkul-Beg cuenta:

> Dicho esto, me indicó [Mollâ-Shâh] que me pusiera frente a él, mientras mis sentidos estaban como embriagados, y me ordenó que creara en mi interior su propia imagen; y después de haberme vendado los ojos, me exhortó a que recogiera en mi corazón todas las potencias de mi alma. Yo le obedecí, y en ese momento, por la misericordia de Alá y el apoyo espiritual del Sheik, se abrió mi corazón. Vi que en mi interior había una cosa que se parecía a una copa caída; al ser puesto ese objeto de pie, un sentimiento de dicha ilimitada colmó todo mi ser. Y dije al maestro: «Desde esta celda en que me siento frente a ti, veo una imagen fiel en mi interior, y me parece como si un Tewekkul-Beg diferente se sentase frente a un diferente Mollâ-Shâh»[15].

El maestro le explicó que ésta era la primera manifestación de su iniciación. Muy pronto siguieron a ésta nuevas visiones, como consecuencia de haberse abierto el camino hacia la imagen real primitiva.

48 *La realidad del predicado es un dato a priori*, pues ha estado presente desde siempre en la mente humana. Sólo una crítica posterior sustrae a la abstracción su carácter de realidad. En los días de Platón la creencia en la realidad mágica del concepto verbal seguía todavía siendo tan grande como para que al filósofo le mereciese la pena urdir falacias y sofismas que, por medio del significado absoluto de las palabras, hicieran inevitable una respuesta absurda. De ellos constituye un ejemplo sencillo la falacia del *enkekalymmenos* (el encapuchado) del megárico Eubúlides, la cual dice así: «¿Conoces a tu padre? Sí. ¿Conoces a este encapuchado? No. Te contradices entonces, porque este encapuchado es tu padre. Así que conoces y no conoces a tu padre». La falacia estriba simplemente en que el interrogado presupone del todo ingenuamente que la palabra «conocer» alude en todos los casos al mismo hecho objetivo,

15. Buber, *Ekstatische Konfessionen*, pp. 31 ss.

siendo así que su validez está limitada en realidad nada más que a algunos entre ellos. Sobre idéntico principio reposa la falacia del *keratines* (el cornudo), que a su vez reza como sigue: «Lo que no has perdido, lo tienes todavía. No has perdido cuernos. Luego tienes cuernos». También aquí reside el fraude en la ingenuidad del interrogado, que asume un determinado hecho en la premisa. Con la ayuda de este método pudo mostrarse de forma persuasiva que el significado absoluto de las palabras era una ilusión. Con ello se arremetía también contra la realidad del concepto genérico, que en la forma de la idea platónica poseía incluso existencia metafísica y validez exclusiva. Gomperz escribe:

> No se estaba poseído todavía por esa desconfianza hacia el lenguaje por la que estamos animados nosotros y que hace que se reconozca en las palabras una expresión con frecuencia muy poco adecuada de los hechos. Más bien prevalecía la fe ingenua en que un grupo conceptual, y el grupo de usos de la palabra en general a él correspondiente, tienen que coincidir mutuamente en todos los casos[16].

49 Frente al significado mágico absoluto de la palabra, el cual presupone que por medio de ella está siempre dado el comportamiento objetivo de las cosas, la crítica sofística no puede ser más oportuna. Lo que ofrece es una prueba contundente de la impotencia del lenguaje. En la medida en que las ideas no sean más que meros *nomina* —una hipótesis que todavía ha de probarse—, está justificado el ataque a Platón. Pero los conceptos genéricos dejan de ser meros *nomina* cuando designan las similitudes o conformidades de las cosas entre ellas. La cuestión es entonces si esas conformidades son objetivas o no. Que las conformidades existen, es un hecho, sin embargo, por lo que los conceptos genéricos se corresponden también con una realidad. Albergan tanta realidad como la descripción exacta de una cosa. El concepto genérico sólo se distingue de esta última por constituir la descripción o designación de las conformidades de las cosas. La falacia no reside, por ello, en el concepto o en la idea, sino en su expresión verbal, que, como es notorio en sí, bajo ninguna circunstancia reproduce adecuadamente la cosa o la conformidad de las cosas. El ataque nominalista contra la teoría de las ideas constituye en principio, por tanto, un abuso injustificado, y la reacción irritada de Platón estaba por ello perfectamente justificada.

50 El principio de inherencia de Antístenes consiste en decir que de un sujeto no sólo no es posible enunciar múltiples predicados, sino ni siquiera uno que sea diferente de él. Para Antístenes sólo

16. *Griechische Denker* II, p. 158.

eran enunciados válidos los idénticos al sujeto. Prescindiendo de que este tipo de juicios de identidad (del tipo «lo dulce es dulce») no enuncian nada en absoluto y carecen, por ello, de sentido, el punto débil del principio de inherencia estriba en que ni siquiera un juicio de identidad guarda relación alguna con la cosa; la palabra «hierba» no tiene nada en absoluto que ver con el objeto «hierba». El principio de inherencia está enfermo del mismo viejo fetichismo verbal que presupone de una forma ingenua que la palabra coincide con la cosa. De ahí que, cuando el nominalista le dice al realista: «Tú sueñas, creyendo estar relacionándote con cosas cuando en realidad no estás batiéndote más que con quimeras verbales», éste pueda también contestarle lo mismo al nominalista, toda vez que tampoco él está tratando con las cosas mismas, sino únicamente con palabras que toma por cosas. Incluso si el nominalista se sirviera de una sola palabra para cada cosa, seguirían siendo ellas nada más que palabras y no las cosas mismas.

51 Así pues, hay que admitir que la idea de «energía» no es más que un simple concepto verbal, pero tan extraordinariamente real como para que la sociedad anónima de una central eléctrica pague dividendos gracias a él. Su consejo de administración en ningún caso se dejaría convencer de la irrealidad o lo metafísico de la energía. Lo que ésta designa es precisamente la conformidad de los fenómenos dinámicos, que como tal es innegable y prueba diariamente su existencia de la forma más contundente. En la medida en que la cosa sea real y la palabra constituya una designación convencional de ella, a la palabra le corresponde igualmente un «significado real». Y en la medida en que la conformidad de las cosas sea real, al concepto genérico que pone nombre a esa conformidad le corresponde también un «significado real»; y un significado que, como tal, no es además ni mayor ni menor que el de la palabra con el que se designa la cosa individual. El que se conceda un valor superior a uno u otro de ambos puntos de vista, es un asunto de actitud subjetiva, en el que influye también la psicología propia de cada época. Este hecho lo ha adivinado también Gomperz en el caso de Antístenes, subrayando los siguientes aspectos:

> Robusto sentido común, repugnancia frente a todo fanatismo y aun es posible que un fuerte sentimiento de individualidad, para el que la personalidad individual y, por tanto, seguramente también el ser individual constituían el tipo acabado de la realidad[17].

17. *Ibid.*, p. 148.

A ellos añadiremos la envidia del meteco al que no se reconoce su plena ciudadanía, del proletario y del hombre al que el destino no agració con una bella presencia y que quiso al menos ascender a la cima derribando por tierra los valores de los demás. Todos estos son rasgos específicamente característicos del cínico, siempre sarcástico con todos, para el que ninguna cosa era sagrada —con tal que fuera propiedad de otro— y que ni tan siquiera vacilaba en perturbar la armonía doméstica con tal de tener la oportunidad de brindar a los demás sus consejos.

52 Frente a esta actitud mental esencialmente crítica se alza el mundo eidético de Platón y sus esencias eternas. Está claro que la psicología del creador de ese mundo mantiene un rumbo del todo irreconciliable con la teoría del juicio crítico-erística arriba descrita. El pensamiento de Platón abstrae de la multiplicidad de las cosas y forja conceptos sintético-constructivos con los que se designan y expresan las conformidades generales de las cosas como las únicas realidades verdaderamente existentes. Su invisibilidad y carácter sobrehumano son el opuesto exacto del concretismo del principio de inherencia, al que le gustaría reducir la materia del pensamiento a lo irrepetible, individual y objetual. Pero esta pretensión es tan quimérica como la que pide que sólo se reconozca validez al principio de predicación, elevándose así lo enunciado sobre múltiples objetos individuales a la categoría de una substancia eterna e imperecedera. Ambas teorías del juicio tienen su razón de ser, y las dos se dan de forma natural en todo ser humano. Donde, a mi juicio, mejor puede esto apreciarse es en la final aparición, dentro de la filosofía del mismísimo fundador de la escuela megárica, Euclides de Megara, de una Unidad Universal inaccesible e infinitamente elevada por encima de todo lo individual y particular. Euclides, en efecto, unió el principio eleático del ser[18] a la idea del bien, e identificando de este modo «bien» y «ser» acabó contraponiendo su unión a un «mal» reducido al rango de entidad puramente «inexistente». Como es natural, esta optimista Unidad Universal no es más que un concepto genérico de orden supremo, un concepto que abarca la totalidad de lo existente y que a la vez va a contracorriente de toda evidencia en un grado mucho mayor aún que el de las ideas platónicas. Dando este paso, Euclides proporcionaba una compensación a la diso-

18. La escuela eleática de filosofía fue fundada en torno a 500 a.C. por Jenófanes de Elea, cuya doctrina consistía en lo esencial en reconocer la unidad e inmutabilidad del ser como la única realidad, y contemplar el mundo de los fenómenos en su multiplicidad como simple apariencia. Debido a ello, Jenófanes consideraba que todos los intentos por dar explicación de este mundo carecían de sentido.

lución crítica del juicio constructivo en puros objetos verbales. Su Unidad Universal es una cosa tan alejada y borrosa como para que no siga ya en absoluto expresando una conformidad de las cosas, ni constituya tampoco ningún tipo, sino el paradigma del anhelo de una unidad que comprenda los desordenados cúmulos de cosas individuales. El deseo de una unidad de estas características acucia a todos los que veneran un nominalismo extremo en cuanto tratan de zafarse de su actitud crítico-negativa. De ahí que entre esta clase de gente tropecemos no raras veces con un concepto genérico uniforme en extremo improbable y arbitrario. Resulta imposible, en efecto, fundamentarse en exclusiva sobre el principio de inherencia. Gomperz dice acertadamente en este sentido:

> Hay que prever que un intento semejante se saldará con el fracaso en cualquier tiempo futuro. Y en una época que adolecía de entendimiento histórico y que carecía poco menos que del todo de una teoría en profundidad del alma, su éxito estaba completamente descartado. Aquí no sólo era amenazador, sino inevitable el peligro de que las utilidades más evidentes y obvias, pero, con todo, menos importantes, arrojasen a un segundo plano a las más escondidas y, sin embargo, en verdad más necesarias. Al tomarse como modelo al mundo animal y al hombre primitivo, para de acuerdo con este paradigma poner coto a las excrecencias de la cultura, se destruyó mucho de lo que era el fruto de una evolución en general ascendente que hay que medir en miríadas de años[19].

53 El juicio constructivo, orientado, contrariamente a la inherencia, hacia la conformidad de las cosas, ha creado ideas generales que son parte de los bienes culturales supremos. Incluso si estas ideas han pasado a mejor vida, a ellas siguen todavía uniéndonos hilos que, como dice Gomperz, de tan fuertes como se han hecho apenas podrían ser rotos. Gomperz sigue diciendo:

> Como el cadáver sin vida, por esta vía pueden también cosas en sí mismas inanimadas reclamar ser objeto de consideración, veneración y aun de una abnegación dispuesta al sacrificio; piénsese en efigies, tumbas o en las banderas de los soldados. Pero si me hago violencia a mí mismo y me esfuerzo con éxito por destruir esa quimera, seré víctima de un embrutecimiento, viviré un serio menoscabo de todas las sensaciones que cubren el duro lecho pétreo de la realidad desnuda como con un rico manto de vida floreciente. Sobre la honra de esa sobreabundancia, sobre la estima de todo eso que cabría llamar valores adquiridos, reposa todo refinamiento, todo adorno y donaire de la vida, todo ennoblecimiento de los instintos

19. *Griechische Denker* II, p. 137.

> animales, y todo gozo y cultivo del arte —es decir, todo eso que sin piedad ni escrúpulos se esforzaron los cínicos por extirpar—. Está claro —algo que de buena gana puede concedérseles a ellos y a sus no raros partidarios modernos— que hay un límite, más allá del cual no podemos doblegarnos al imperio del principio de asociación sin vernos arrastrados por la estupidez y aun por la superstición nacidas enteramente en el reinado sin límites de dicho principio[20].

54 Si con tanto lujo de detalles nos hemos detenido en el problema de la inherencia y la predicación, no es sólo porque éste hiciera otra vez aparición en el nominalismo y el realismo escolásticos, sino también porque dicho problema sigue sin haber encontrado reposo ni equilibrio ni los encontrará seguramente jamás. Y es que nuevamente se trata de la típica oposición entre el punto de vista abstracto, en el que el valor decisivo reside en el proceso intelectual mismo, y el pensamiento y sentimiento sujetos (consciente o inconscientemente) a su orientación por el objeto sensible. En este caso el proceso mental es un medio para un fin, que no es otro que el de subrayarse la personalidad. No hay que asombrarse de que fuera precisamente la filosofía proletaria la que adoptase el principio de inherencia. Dondequiera que haya motivos suficientes para hacer recaer el acento principal sobre el sentimiento individual, pensamiento y sentimiento se vuelven forzosamente crítico-negativos por falta de energía positivo-creadora (toda ella reconducida a alimentar las metas personales), y lo analizan y reducen todo a detalles concretos. La acumulación de cosas particulares desordenadas de ahí resultante se subordina, en el mejor de los casos, a una borrosa Unidad Universal, cuyo carácter de simple objeto del deseo es más o menos transparente. En cambio, donde el acento principal reside en el proceso mental, el fruto de la actividad mental es antepuesto como idea a la multiplicidad. La idea es despersonalizada al máximo, mientras que el sentir personal pasa hasta donde ello es posible, hipostatizándolo, al proceso mental.

55 Como hiciéramos más arriba, también aquí tenemos que plantearnos de pasada la cuestión de si la psicología de la teoría platónica de las ideas nos autoriza a suponer que podríamos encuadrar a Platón dentro del tipo introvertido, permitiéndonos en cambio la psicología de cínicos y megáricos adscribir a un Antístenes, un Diógenes o un Estilpón al tipo extravertido. Planteada la cuestión en estos términos, es del todo imposible darle una respuesta. Si se

20. *Ibid.*, p. 138.

seleccionase esas obras de Platón sobre cuya autoría no se tuvieran dudas y se las sometiese a un cuidadoso análisis en calidad de *documents humains*, tal vez fuera posible deducir bajo qué tipo habría de subsumirse a su autor. Yo mismo no me atrevo a pronunciarme en ningún sentido. Si alguien consiguiese probar que Platón pertenecía al tipo extravertido, no me sorprendería por ello. En lo que se refiere a los otros, tan fragmentario es lo que la tradición nos ha legado de ellos, que a mi leal saber y entender se hace imposible tomar una decisión. Como los dos tipos de pensamiento que estamos discutiendo nacen ambos en un desplazamiento del acento valorativo, es obvio que nada en absoluto se opone a que el sentir personal acabe por determinados motivos en un introvertido desplazado a un primer plano y subordinado al pensamiento, tornándose así éste crítico-negativo. En el caso del extravertido el acento valorativo reside en la relación con el objeto en cuanto tal, y no necesariamente en la relación personal con él. Cuando la relación con el objeto ocupa el primer plano, el proceso mental tiene siempre asignada una posición subalterna, pero, de ocuparse en exclusiva de la naturaleza del objeto y evitar que se inmiscuyan los sentimientos, no posee un carácter destructivo. De ahí que tengamos que ver el conflicto específico entre el principio de inherencia y el de predicación como un caso especial, al que sólo debe prestarse una mayor atención en el posterior transcurso de este estudio. Lo específico de este caso reside en la participación positiva y negativa del sentir personal en el juego. Donde el tipo (el concepto genérico) reduce la cosa individual a una sombra, los que cobran realidad son el tipo y la idea. Donde el valor de la cosa individual suprime el tipo (el concepto genérico), lo que prevalece es una desintegración anárquica. Ambas posturas son igual de extremas e injustas, pero las dos dibujan una imagen enfrentada que no sólo no deja nada que desear en cuanto a claridad, sino que, gracias precisamente a lo exagerado de su factura, pone a la vez de relieve rasgos que, aunque de una forma suavizada y, por ende, menos visible, son también inherentes a la esencia de los tipos introvertido y extravertido, incluso aunque se trate de personalidades en las que no se haya desplazado a un primer plano el sentir personal. Y es que supone una diferencia esencial que lo mental, por ejemplo, sea señor en lugar de siervo. El señor piensa y siente de otra manera que el siervo. Tampoco una amplia abstracción de lo personal en beneficio del valor general es capaz de eliminar del todo los añadidos personales. Y en la medida en que existan éstos, pensamiento y sentimiento albergan también esas tendencias destructivas que se siguen de la autoafirmación de la persona frente a lo desfavorable de las

condiciones sociales. Pero se cometería un grave error si, en aras de la existencia de las tendencias personales, se quisiera reducir también aun los mismos valores generales tradicionales a corrientes personales subterráneas. Eso sería pseudo-psicología. También ella tiene sus partidarios, no obstante.

b) *El problema de los universales en la escolástica*

56 El problema de las dos teorías del juicio quedó sin solución, ya que, en efecto, *tertium non datur*. Así que Porfirio transmitió este problema también a la Edad Media: «Por lo que hace a la cuestión de si los géneros y especies existen realmente o sólo en nuestro entendimiento, si en caso de subsistir son ellos cosas corpóreas o incorpóreas, o si por último existen separados de las cosas sensibles o más bien en ellas mismas y alrededor de ellas, rehúso dar mi opinión»*. Más o menos bajo esta formulación se hizo la Edad Media cargo del problema. Desde la perspectiva platónica, los *universalia ante rem*, lo general o la Idea, fueron concebidos como paradigmas o modelos anteriores a las cosas individuales que existen del todo separados de ellas ἐν οὐρανίῳ τόπῳ (en lugar celeste), como le dijera ya la sapientísima Diotima a Sócrates al dialogar ambos sobre la esencia de la «belleza»:

> Ni tampoco se le aparecerá esta *belleza* bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de ellas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre por ello absolutamente nada[21].

57 A la forma platónica se oponía, como vimos, la hipótesis crítica de que los conceptos genéricos no serían más que simples palabras. En este caso es lo real *prius*, y lo ideal *posterius*, perspectiva para la que se acuñó la fórmula *universalia post rem*. Entre ambas concepciones se sitúa la moderada postura realista de Aristóteles, según la cual forma (εἶδος) y materia coexisten juntas, que cabe subsumir bajo la etiqueta de *universalia in re*. El punto de vista aris-

* «Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita et circa haec consistentia, dicere recusabo.»

21. *Banquete*, 211b. [Trad. citada de M. Martínez Hernández: Platón, *Banquete*, Gredos, Madrid, 1986.]

totélico es un ensayo concretístico de mediación que responde por entero al natural de Aristóteles. Frente al transcendentalismo de su maestro Platón, cuya escuela se echaría luego en brazos de un misticismo pitagórico, Aristóteles era de la cabeza a los pies un hombre de realidades, aunque, eso sí, de realidades «clásicas», en el sentido de todavía albergadoras de muchas cosas concretas que tiempos posteriores desalojaron de ellas para asignarlas a la cuenta del inventario de la mente humana. La solución aristotélica responde al concretismo del *common sense* clásico.

58 A estas tres fórmulas se ajustan también las soluciones medievales dentro de la gran polémica sobre los universales que constituyó propiamente la esencia de la escolástica. Aquí no puedo acometer la tarea —siquiera sólo por carecer de la preparación adecuada— de descender a los detalles de esta gran disputa, por lo que me contentaré a fines de orientación con unas pocas alusiones generales. La discusión dio comienzo con la aparición de las ideas de Juan Roscelino en las postrimerías del siglo XI, para el que los universales eran simples *nomina rerum*, nombres de las cosas, o, como lo expresó la tradición, *flatus vocis*. Roscelino creía solamente en la existencia de cosas individuales, de individuos. Estaba, como acertadamente dice Taylor, «firmemente convencido de la realidad de los individuos»[22]. De aquí se seguía como inmediato corolario la necesidad de concebir también a Dios como nada más que un individuo y disolver asimismo la Trinidad en tres Personas, con lo que Roscelino acabó abrazando propiamente un triteísmo. Era esto algo que el realismo entonces predominante no podía tolerar, y en 1092 las ideas de Roscelino fueron objeto de anatema en un sínodo en Soissons. En el partido opuesto se encontraba Guillermo de Champeaux, maestro de Abelardo y realista extremo, aunque de corte aristotélico. De acuerdo con Abelardo, Guillermo enseñaba que una y la misma cosa existía en su totalidad y de forma simultánea en las distintas cosas individuales. Entre estas últimas no había ninguna diferencia de esencia, sino únicamente una multiplicidad de «accidentes». Con este último concepto las diferencias reales entre las cosas son concebidas como contingencias, en los mismos términos en que el pan y el vino como tales no son más que «accidentes» en el dogma de la transubstanciación.

59 El partido realista fue también abrazado por Anselmo de Canterbury, el padre de la escolástica, para quien de un modo genuinamente platónico los universales residían en el Logos divino. Par-

22. Taylor, *The Mediaeval Mind* II, p. 340 [«strongly held by the reality of individuals»].

tiendo de este espíritu tiene también que entenderse la *prueba de la existencia de Dios* propuesta por Anselmo, psicológicamente digna de nota y por lo común conocida como «argumento ontológico». Esta prueba demuestra la existencia de Dios a partir de su idea. J. H. Fichte la formuló brevemente como sigue: «La existencia de la idea de un incondicionado en nuestra consciencia prueba la existencia real de dicho incondicionado»[23]. Anselmo piensa que la idea de un ser supremo presente en el entendimiento incluye también la propiedad de su existencia (*non potest esse in intellectu solo*). Y razona como sigue: «De ahí que exista realmente algo mayor que lo cual no puede pensarse ninguna otra cosa, y de lo que por tanto no puede pensarse que no exista, y eso eres Tú, Señor Dios nuestro»[24]. El punto débil lógico del argumento ontológico es tan evidente que eso mismo hace ya necesario preguntarse por los motivos psicológicos de que una mente como la de Anselmo pudiera proponer un razonamiento como éste. El motivo más próximo ha de buscarse en la disposición psicológica general del realismo en cuanto tal, es decir, en el hecho de que hubiese no sólo una determinada clase de personas, sino ciertos grupos de personas —estos últimos en correspondencia con la corriente de la época— para los que el acento valorativo recaía sobre la idea, con lo que esta última representaba para ellos un valor real o vital más alto que la realidad de las cosas particulares. Debido a ello, se les hacía pura y simplemente imposible suponer que la que para ellos era la cosa más valiosa e importante de todas no existiera a la vez *realmente*. La prueba más contundente de su eficacia estaban tocándola en definitiva con sus mismas manos, pues toda su vida, pensamiento y sentimiento estaban a todas luces orientados según esta perspectiva. La invisibilidad de la idea no significa nada en comparación con su extraordinaria *eficacia*, que es ella misma una *realidad*. Su concepto de la realidad era ideal en lugar de sensualista.

60 Un rival contemporáneo de Anselmo, Gaunilo, objetó ya que la no infrecuente idea de unas islas bienaventuradas y perfectas (al estilo del país de los feacios) no prueba de un modo necesario que éstas existan realmente. Lo razonable de esta objeción salta a la vista. Ésta y otras objeciones similares fueron planteadas en número no escaso en el curso de los siglos, lo que sin embargo para nada ha estorbado que el argumento ontológico haya pervivido hasta fe-

23. *Psychologie* II, p. 120.

24. *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*, p. 110. [«Sic ergo vere est aliquid quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non esse: et hoc es tu, Domine Deus noster.»]

chas muy recientes, y que todavía en el siglo XIX haya incluido entre sus partidarios a pensadores como Hegel, Fichte y Lotze. Este tipo de divergencias de opinión no son debidas a una especial falta de lógica por parte de uno de los dos bandos en litigio, ni tampoco a la particular ceguera de uno de ellos. Creerlo así sería un disparate. Trátase más bien de diferencias psicológicas muy hondas que es preciso admitir y tener muy claras. La presunción de que no hay más que *una única* psicología o *un único* principio psicológico básico, es una intolerable tiranía de los prejuicios pseudocientíficos del hombre ordinario. Se habla siempre *del* hombre, en singular, y de su «psicología», de la que en todos los casos se presupone que «no es nada más que...». E igualmente se habla siempre de *la* realidad, otra vez en singular, como si realidad no hubiese más que una. Pero la realidad no es más que lo que opera en un alma humana, y no lo que se imaginan ciertas personas que operaría en ella, para a partir de ahí llegar luego a generalizaciones llenas de prejuicios. Incluso aunque se haga esto observándose los más rigurosos principios científicos, no hay que olvidar que la ciencia no es la *summa* de la vida, y que incluso ella no es más que una más de las actitudes psicológicas posibles, uno más entre los posibles modelos del pensamiento humano.

61 El argumento ontológico no es ni un argumento ni una prueba, sino la constatación psicológica de que hay una clase de personas para la que una determinada idea es lo operante y real, una realidad que, por así decirlo, llega hasta la del mundo perceptivo. El sensualista insiste en la certeza de su «realidad», y el hombre de la idea en su realidad psicológica. La psicología tiene que componérselas con la existencia de estos dos tipos (u otros varios) y evitar en toda circunstancia concebir al uno como un malentendido del otro, y nunca debe llevar a cabo en serio un intento por reducir un tipo al otro, como si la otredad del uno fuera solamente una función del otro. Con eso no quedaría abolido el acreditado principio científico de que los *principia explicandi praeter necessitatem non sunt multiplicanda**. Porque hay necesidad de una variedad de principios psicológicos de explicación. Abstracción hecha de lo expuesto aquí a favor de esta hipótesis, el hecho de que pese a la refutación en apariencia definitiva del argumento ontológico por Kant, no pocos de los pensadores postkantianos hayan vuelto a hacer suyo este argumento, debería bastar para abrirle los ojos a cualquiera. Y hoy mismo volvemos a estar igual de lejos, si es que no lo estamos todavía más, de entender los pares antitéticos idealismo-realismo,

* No hay que multiplicar sin necesidad los principios de explicación.

espiritualismo-materialismo y demás cuestiones secundarias relacionadas con ellos, de lo que lo estaba la Alta Edad Media, que por lo menos compartía una visión común de las cosas.

62 Seguramente no hay un solo argumento lógico a favor de la prueba ontológica que el entendimiento moderno pudiera aceptar. Pero es que el argumento ontológico no tiene en sí mismo nada que ver con ninguna lógica, constituyendo en realidad, en la forma en que fue legado por Anselmo a tiempos posteriores, un *hecho psicológico* posteriormente intelectualizado o racionalizado, lo que, como es natural, no fue posible sin una *petitio principii* ni otros sofismas. Precisamente en ese hecho, sin embargo, el de que exista el argumento y el *consensus gentium* lo acredite como un hecho generalmente existente, es donde reside su validez inconmovible. Con lo que hay que contar es con el hecho, no con lo sofístico de la justificación de éste, porque el error del argumento ontológico consiste única y exclusivamente en su empeño en argumentar lógicamente, siendo así que él mismo es ya mucho más que una simple demostración lógica, es decir, un hecho psicológico cuya existencia y eficacia son tan contundentemente claras como para no necesitar de más argumento. El *consensus gentium* demuestra que Anselmo, al constatar que Dios *es* por ser pensado, estaba en lo cierto. Este enunciado es una verdad evidente, e incluso nada más que un juicio de identidad. Que Anselmo busque apuntalarlo además «lógicamente» es del todo innecesario, aparte de una equivocación en lo que tiene de intento por su parte por demostrar que su idea de Dios tiene un referente real: «Existe, pues, más allá de toda duda algo mayor que lo cual nada puede concebirse, así en el intelecto como en la cosa [coseidad, "realidad"]»[25]. El concepto de *res* era, sin embargo, para la escolástica una cosa situada al mismo nivel que la idea. Dionisio Areopagita, cuyas obras ejercieron un hondo influjo en la filosofía de la Alta Edad Media, distinguía así *entia rationalia*, *intellectualia*, *sensibilia*, *simpliciter existentia* (entes racionales, intelectuales, sensibles y sin más existentes). Tomás de Aquino llama *res* tanto a lo que *est in anima* (es en el alma) como a lo que *est extra animam* (fuera de ella). Esta notable equiparación permite reconocer todavía la coseidad («realidad») primitiva de la idea en las concepciones de aquel entonces. A partir de este espíritu, se vuelve fácil entender la psicología del argumento ontológico. La hipostatización de la idea no supuso ningún avance fundamental, sino que venía ya dada como un eco de la primitiva sensorialidad de la idea.

25. *Ibid.*, p. 109 [«Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitare non valet, et in intellectu, et in re».]

La réplica de Gaunilo es psicológicamente insuficiente, pues aun siendo cierto que, como prueba el *consensus gentium*, también la idea de unas islas bienaventuradas es frecuente, es obvio que esta idea tiene mucho menos vigor que la de Dios, a la que como consecuencia le corresponde un superior «valor de realidad».

63 Todos los que han hecho suyo después el argumento ontológico se han hecho reos, cuando menos en principio, del mismo error que Anselmo. La argumentación kantiana sería en este sentido definitiva. Ocupémonos de ella brevemente. Kant escribe:

> [Por lo dicho hasta aquí se comprende con facilidad] que el concepto de un ser absolutamente necesario es un puro concepto de razón, es decir, una simple idea cuya realidad objetiva dista mucho de estar demostrada por necesitar la razón de ella... Pero la necesidad incondicionada de los juicios no es una necesidad absoluta de las cosas. En efecto, la necesidad absoluta del juicio no es más que una necesidad condicionada de la cosa o del predicado en el juicio[26].

64 Inmediatamente antes ha mencionado Kant como ejemplo de un juicio necesario el que un triángulo posea tres ángulos. Tomándolo como referencia, prosigue diciendo:

> La proposición anterior no decía que sean absolutamente necesarios tres ángulos, sino que, en el supuesto de que tengamos delante de nosotros un triángulo, tendremos también necesariamente tres ángulos delante de nosotros. Sin embargo, esa necesidad lógica ha acreditado un poder de ilusión tan grande como para que, habiéndose uno formado de una cosa un concepto *a priori*, que en opinión de uno mismo se caracteriza por comprender en su extensión la existencia, haya creído poder inferirse de ahí con seguridad que, dado que la existencia pertenece necesariamente al objeto de ese concepto, es decir, a condición de que ponga yo esa cosa como dada (existente), queda también puesta necesariamente (según la regla de la identidad) su existencia, y que por ello ese ser sería absolutamente necesario, pues su existencia es simultáneamente pensada en un concepto que se adopta de forma arbitraria y bajo la condición de que yo ponga su objeto[27].

65 El poder de la ilusión a que aquí alude Kant no es otro que el primitivo *poder mágico de la palabra*, del que por vías secretas está también imbuido el concepto. Fue necesario un largo proceso para que los hombres entendieran de una vez por todas que la palabra,

26. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, pp. 468 s. [A 594, B 622].
27. *Ibid.*

el *flatus vocis*, no puede significar ni ser causa en cada ocasión de una realidad. Pero que ciertas personas llegaran a entender esto no ha sido suficiente en modo alguno para extirpar de todas las mentes el poder supersticioso inherente al concepto formulado. Está claro que en esa superstición «instintiva» hay algo que, por estar de alguna manera asistido por un derecho a existir que hasta la fecha no ha sido objeto de la consideración debida, se niega por dicho motivo a ser extirpado. El paralogismo (conclusión errónea) se abre paso de una forma parecida en el argumento ontológico, es decir, a través de una ilusión. Para explicar en qué consiste ésta, Kant empieza por detenerse en la idea de un «sujeto absolutamente necesario», es decir, cuyo concepto implique en su definición la idea de existencia y que, por tanto, no pueda ser negado sin a la vez incurrirse en una contradicción. Este concepto sería el del «ser realísimo»:

> [Ese ser] posee, decís, toda realidad, y vosotros tenéis derecho a presuponer un tal ser como posible… Ahora bien, en «toda realidad» está también comprendida la existencia. Por ende, ésta se halla en el concepto de una cosa posible. De suprimirse ahora esa cosa, quedaría suprimida su posibilidad interna, lo cual sería contradictorio. Por mi parte, respondo diciendo que vosotros mismos habéis incurrido ya en una contradicción, introduciendo de antemano en una cosa que pretendíais pensar únicamente desde el punto de vista de su posibilidad, ocultándolo bajo no importa qué nombre, el concepto de su existencia. Si se os admite eso, a lo que parece habréis ganado, pero en realidad nada es lo que habéis dicho, a excepción, claro está, de una simple tautología[28]…
>
> Es manifiesto que el ser no es un predicado real, es decir, un concepto de algo, sea ello lo que fuere, que pudiera añadirse al concepto de una cosa. Es meramente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones como tales. En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio. La proposición: «Dios es omnipotente», alberga dos conceptos que tienen sendos objetos: «Dios» y la «omnipotencia»; la partícula «es» no es un segundo predicado, sino únicamente lo que vincula al predicado con el sujeto. Si tomo ahora el sujeto (Dios) con todos sus predicados (entre los que figura también la omnipotencia) y digo: «Dios es», o «Hay un Dios», no añado ningún nuevo predicado al concepto de Dios, sino que pongo solamente el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y lo hago relacionándolo como objeto con mi concepto. Los dos tienen que albergar exactamente lo mismo, y, por ello, al concepto, el cual se limita a expresar la posibilidad, nada puede añadírsele por el hecho de que yo piense su objeto (mediante la expresión «es») como absolutamente dado. Y, así, lo real no contiene nada más que lo me-

28. *Ibid.*, pp. 470 ss. [A 597-598, B 625-626].

ramente posible. Cien táleros reales no contienen absolutamente nada más que cien táleros posibles...

Sin embargo, en mi patrimonio hay más con cien táleros reales que con el mero concepto de los mismos (es decir, con su posibilidad)...

Tenga, pues, nuestro concepto de un objeto el contenido que quiera, y sea su contenido todo lo grande que se quiera, para poder atribuirle la existencia tenemos forzosamente que salir de él. En los objetos de los sentidos sucede esto gracias a su relación con cualquiera de mis percepciones de acuerdo con leyes empíricas; pero en los objetos del pensar puro no hay absolutamente ningún medio para conocer su existencia, porque a ésta tendría que conocérsela enteramente *a priori*, y nuestra consciencia de toda existencia… pertenece por entero a la unidad de la experiencia. Y aunque de una existencia fuera de este campo no pueda decirse que sea absolutamente imposible, sí constituye un supuesto que por ningún medio podemos justificar[29].

66 Considero necesaria esta revisión en detalle de las bases de la argumentación kantiana, porque es precisamente aquí donde observamos la más pura separación entre el *esse in intellectu* y el *esse in re*. Hegel reprochaba a Kant que al concepto de Dios no se lo puede comparar con cien táleros en la fantasía. Pero como con razón dice Kant, la lógica abstrae de todo contenido, porque, si prevaleciera uno solo de ellos, ya no sería lógica. Como en todos los demás casos, entre el «o lo uno o lo otro» lógico no hay un tercero —desde un punto de vista lógico—. Pero entre *intellectus* y *res* hay todavía un *anima*, y ese *esse in anima* torna superflua toda la argumentación ontológica. Kant mismo hizo en la *Crítica de la razón práctica* un intento muy serio por prestar al *esse in anima* la debida consideración filosófica. Introduce allí a Dios como un postulado de la razón práctica, el cual resulta de la «aspiración» *a priori* conocida «al bien supremo, necesaria por el respeto a la ley moral, y del presupuesto, de ella derivado, de la realidad objetiva de ese bien supremo»[30].

67 El *esse in anima*, ahora bien, es un hecho psicológico del que lo único que hay que determinar es si concurre en la psicología humana en una sola ocasión, en varias o en todas ellas. El hecho al que se llama «Dios» y se concibe como el «bien supremo» significa, como su mismo nombre indica, el valor anímico máximo o, por decirlo en otros términos, la idea a la que se atribuye o conviene de hecho importancia suprema y universalísima en lo relativo a la

29. *Ibid.*, pp. 472 ss. [A 601, B 629].
30. *Kritik der praktischen Vernunft*, p. 159.

determinación de nuestro obrar y de nuestro pensar. En la terminología de la psicología analítica, el concepto de Dios coincide con ese complejo de representaciones que, de acuerdo con la definición recién ofrecida, reúne en sí la máxima suma de libido (energía psíquica). Según ello, el concepto de Dios que de hecho albergue el alma será por completo diferente según las diferentes personas, que es justamente lo que la experiencia nos enseña. Dios no es un ente estable ni aun en la idea, y todavía lo es mucho menos en la realidad. Como es sabido, en efecto, el valor que mayor vigencia tiene en el alma de una persona está localizado en lugares muy distintos. Hay personas para las que Dios es el vientre, ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία[31], y personas para las que lo son el dinero, la ciencia, el poder, la sexualidad, etc. Dependiendo de dónde se localice el bien supremo, cambia la psicología entera del individuo, al menos en sus rasgos principales, de tal modo que una «teoría» psicológica basada en exclusiva en un instinto básico, como, por ejemplo, el apetito de poder o la sexualidad, sólo podrá dar razón apropiadamente, aplicada a una persona de diferente orientación, de rasgos de significado secundario.

c) *El ensayo unificador de Abelardo*

68 No carecerá ahora de interés investigar de qué modo trató la escolástica misma de solventar la polémica de los universales y hallar un equilibrio entre los opuestos típicos a los que separaba el *tertium non datur*. Ese intento por llegar a un equilibrio fue obra de Abelardo, aquel desdichado varón que ardió de amor por Eloísa y vio pagada su pasión con la pérdida de su virilidad. Quien conozca su biografía, estará al tanto de hasta qué punto cobijaba su propia alma esos pares de opuestos separados que con tanto denuedo se esforzó él mismo por unificar filosóficamente. Rémusat[32] dice que Abelardo era un ecléctico, que, no obstante criticar y repudiar todas las teorías propuestas sobre los universales, tomó lo que todas ellas tenían de verdadero y aprovechable. Los escritos de Abelardo, en la medida en que se ocupan de la polémica de los universales, son confusos y de difícil intelección, porque su autor está sin cesar inmerso en la tarea de ponderar todos los argumentos y aspectos. Y precisamente porque no acabó por abrazar ningún punto de vista en concreto, esforzándose en su lugar por entender y armonizar sus diferencias, consiguió que aun sus mismos discí-

31. Flp 3, 19.
32. Ch. de Rémusat, *Abélard*.

pulos terminasen propiamente por no entenderle. Para algunos sus ideas eran las de un nominalista, y para otros las de un realista. Este malentendido es típico, pues es mucho más fácil pensar con arreglo a un tipo determinado —por resultar posible ser lógico y consecuente dentro de él— que con arreglo a los dos tipos a la vez, al faltar en este caso un punto medio de apoyo. Realismo y nominalismo conducen ambos, siempre y cuando se mantenga uno fiel a sus premisas, a resultados conclusos, claros y uniformes. En cambio, de atenderse a las diferencias y tratar de hallarse un equilibrio entre ellas, los resultados obtenidos, además de confusos, son siempre causa de incomodidad en lo que a los tipos se refiere, porque la solución no podrá nunca conseguir que ni uno ni otro puedan darse plenamente por satisfechos. Rémusat ha entresacado de los escritos de Abelardo toda una serie de afirmaciones poco menos que contradictorias a propósito de nuestro tema, y se pregunta a continuación: «¿Hay que admitir que una sola mente pueda albergar una colección tan vasta e incoherente de doctrinas? ¿Es la filosofía de Abelardo un caos?»[33].

69 Del nominalismo toma Abelardo la verdad de que los universales son «palabras» en el sentido de convenciones mentales expresadas mediante el lenguaje; toma también de él la verdad de que una cosa no es en realidad un universal, sino una entidad siempre concreta, así como la de que la substancia nunca es en realidad un hecho universal, sino individual. Del realismo toma Abelardo la verdad de que los *genera* y *species* son uniones de hechos y cosas individuales basadas en las indudables semejanzas entre ellos. El punto de vista en el que ambos asisten a su reconciliación reside para él en el «conceptualismo», por el que ha de entenderse una función que comprende los objetos individuales percibidos, los clasifica en virtud de su semejanza en géneros y especies, y reduce así su multiplicidad absoluta a una unidad relativa. Por indudables que sean la multiplicidad y diversidad de las cosas individuales, la existencia de semejanzas entre ellas que posibilitan su reunión bajo un concepto es igual de indiscutible. Para quien es inducido por su psicología a percibir ante todo las semejanzas de las cosas, el concepto general se convierte, por así decirlo, en un dato positivo, es decir, dicho concepto se le impone formalmente, con la evidencia innegable, podríamos decir, de una percepción sensible. Pero para quien es inducido por su psicología a percibir ante todo la diversidad de las cosas, lo dado intuitivamente no son sus semejanzas, sino su di-

33. *Ibid.*, II, p. 119. [«Faut-il admettre, en effet, ce vaste et incohérent ensemble de doctrines dans la tête d'un seul homme, et la philosophie d'Abélard est-elle le chaos?»]

versidad, que se impone a su espíritu con la misma evidencia con que al otro se le imponía su semejanza.

70 Parece como si la *empatía con el objeto* fuera ese proceso psicológico que enfoca bajo una luz especialmente intensa lo que diferencia a ese objeto de otros, y como si la *abstracción del objeto* fuera ese proceso que resulta particularmente idóneo para pasar por alto la diversidad efectiva de las cosas individuales en aras de esa general similitud que arroja el fundamento de la idea. Combinadas, empatía y abstracción proporcionan así esa función que subyace al concepto del conceptualismo, que de este modo pasa a tener su base en la función psicológica, la única en verdad capaz de hacer posible que los caminos opuestos de nominalismo y realismo se fundan en una misma trayectoria.

71 Aunque la Edad Media tuviera muchas cosas altisonantes que decir del alma, carecía de psicología, la cual es una de las ciencias más jóvenes. De haber existido por aquel entonces una psicología, Abelardo habría elevado el *esse in anima* a la categoría de fórmula mediadora. Rémusat demuestra haberlo visto así cuando dice:

> En la lógica pura, los universales no son sino los términos de un lenguaje convencional. En la física, que para él es más transcendente que experimental y su verdadera ontología, los géneros y especies se basan en la manera en que los seres son en verdad producidos y constituidos. Entre la lógica pura y la física, por último, hay un punto medio y algo así como una ciencia intermedia, a la que puede darse el nombre de «psicología», en la que Abelardo investiga cómo se generan nuestros conceptos y sigue la pista a toda esa genealogía intelectual de seres, lienzo o símbolo de su jerarquía y de su existencia real[34].

72 Incluso habiéndose despojado ya de sus vestiduras escolásticas y asumido nuevos ropajes, los universales *ante rem* y *post rem* continuaron alimentando la polémica durante todos los siglos posteriores. La discusión siguió en rigor siendo la misma, y los intentos de solucionarla se inclinaron ora hacia el lado realista, ora hacia el nominalista. El cientifismo del siglo XIX propinó nuevamente un giro nominalista al problema, después de que la filosofía de los co-

34. *Ibid.*, II, p. 112. [«Dans la logique pure, les universaux ne sont que les termes d'un langage de convention. Dans la physique, qui est pour lui plus transcendante qu'expérimentale, qui est sa véritable ontologie, les genres et les espèces se fondent sur la manière dont les êtres sont réellement produits et constitués. Enfin, entre la logique pure et la physique, il y a un milieu et comme une science mitoyenne, qu'on peut appeler une psychologie, où Abélard recherche comment s'engendrent nos concepts, et retrace toute cette généalogie intellectuelle des êtres, tableau ou symbole de leur hiérarchie et de leur existence réelle.»]

mienzos de ese mismo siglo se hubiera arrojado en gran medida en brazos del realismo. Pero entre los opuestos no media ya un abismo tan grande como el que existía en los días de Abelardo. Nosotros tenemos una psicología, una ciencia mediadora capaz de unir idea y objeto sin hacer violencia a ninguno de los dos. Esta capacidad reside en la esencia misma de la psicología, aunque hasta ahora nadie podría todavía afirmar que ésta haya cumplido su misión. Hay que darle en ese sentido la razón a Rémusat cuando dice:

> Abelardo, pues, ha triunfado; porque, pese a las graves restricciones que una crítica clarividente descubre en el nominalismo o el conceptualismo de los que se le acusa, su espíritu es ya el espíritu moderno en sus orígenes. Él lo anuncia, lo avanza y lo promete. La luz que blanquea el horizonte al amanecer es ya la del astro todavía oculto llamado a iluminar el mundo[35].

73 Para quien pase por alto la existencia de los tipos psicológicos y, por tanto, también el hecho de que la verdad del uno sea el error del otro, los esfuerzos de Abelardo no serán más que una nueva colección más de sofismas escolásticos. Pero en la medida en que admitamos la existencia de ambos tipos, el intento de Abelardo tiene que parecernos sumamente importante. Abelardo busca el término medio en el *sermo*, por el que entiende menos el «discurso» que la proposición que se formula y ensambla a un determinado significado, es decir, una definición que para establecer su sentido se sirve de varias palabras. Abelardo no habla de un *verbum*, porque a ojos del nominalismo éste no era más que una *vox*, un *flatus vocis*. Esto es así porque la principal aportación tanto del nominalismo antiguo como del medieval consiste justamente en haber disuelto a fondo la identidad mágica o mística de palabra y hecho objetivo, incluso en exceso a fondo, si se me apura, para el tipo de persona que no se sostiene sobre las cosas, sino en la abstracción de éstas en su idea. Abelardo era un espíritu demasiado inteligente como para poder pasar por alto ese valor del nominalismo. La palabra, ciertamente, era para él una *vox*; pero la proposición, lo que él llamaba *sermo*, era para él más que una simple *vox*, porque acarreaba un significado estable consigo y describía lo común, lo ideal, lo pensado y lo percibido por el pensamiento en las cosas. En el *sermo* vivía

35. *Ibid.*, II, p. 140. [«Abélard a donc triomphé; car, malgré les graves restrictions qu'une critique clairvoyante découvre dans le nominalisme ou le conceptualisme qu'on lui impute, son esprit est bien l'esprit moderne à son origine. Il l'annonce, il le devance, il le promet. La lumière qui blanchit au matin l'horizon est déjà celle de l'astre encore invisible qui doit éclairer le monde.»]

lo universal, y sólo en él. De ahí que nada tenga de extraño que Abelardo fuese también contado entre los nominalistas, si bien de modo injusto, porque para él el universal tenía mucha mayor realidad que una *vox*.

74 Conferir expresión a su conceptualismo tuvo que resultarle difícil a Abelardo, porque aquélla tenía forzosamente que componerse de contradicciones. Un epitafio de Abelardo encontrado en un manuscrito oxoniense nos procuraría, a mi parecer, una acertada resemblanza de lo paradójico de su doctrina:

> Él enseñó que las palabras significan junto con las cosas,
> y que las palabras hacen, significándolas, las cosas reconocibles;
> corrigió los errores de los géneros y los de las especies.
> Puso a género y especie sólo en la palabra,
> e hizo ver que género y especie juicios son.
> …
> Así se demuestra que animal es un género y ningún animal.
> Y que tanto al hombre como a ningún hombre se le llama especie*.

75 En la medida en que la expresión buscada tenga en principio que basarse en un único punto de vista —que en este caso es el intelectual—, los opuestos difícilmente pueden formularse de otra manera que con paradojas. No debemos olvidar que nominalismo y realismo están ante todo separados por una diferencia de naturaleza a la postre no sólo lógico-intelectual, sino también psicológica, que en último término acaba cristalizando en la diferenciación típica de dos actitudes psicológicas distintas hacia el objeto y hacia la idea. La persona orientada hacia lo ideal capta las cosas y reacciona ante ellas desde el punto de vista de la idea. Pero la orientada hacia el objeto las capta y reacciona ante ellas desde el punto de vista de su sensación. Lo abstracto ocupa para ella un segundo plano, por lo que, exactamente al revés de lo que le ocurre a la primera, lo que en las cosas tiene que pensarse le parece lo menos importante. La persona orientada hacia el objeto será nominalista por naturaleza —«el nombre es ruido y humo»— en la medida en que todavía no haya aprendido a compensar su actitud orientada hacia el objeto. De haberlo hecho, se convertirá, siempre que tenga madera para ello, en un argumentador rigurosísimo, cuya precisión, método y sobriedad no tendrán rival. La persona orientada hacia lo ideal piensa ya lógicamente por naturaleza, por lo que en el fondo le

* «Hic docuit voces cum rebus significare, / Et docuit voces res significando notare; / Errores generum correxit, ita specierum. / Hic genus et species in sola voce locavit, / Et genus et species sermones esse notavit. / ... / Sic animal nullumque animal genus esse probatur. / Sic et homo et nullus homo species vociatur.»

resulta imposible entender y apreciar el manual de lógica. De evolucionar en dirección a la compensación de su tipo, se convierte, como vimos en el caso de Tertuliano, en una persona apasionadamente volcada en el sentimiento, pero cuyas emociones permanecen sin excepción dentro de la órbita de sus ideas. La persona que ha llegado a ser lógica a resultas de la compensación permanece junto con su mundo de ideas dentro de la órbita de sus objetos.

76 Con estas reflexiones llegamos al reverso de la medalla del pensamiento de Abelardo. Su ensayo de solución es parcial. Si el conflicto entre nominalismo y realismo no fuera otra cosa que una simple controversia lógico-intelectual, no habría forma humana de entender los motivos de que su formulación final no pueda ser más que paradójica. Pero como se trata de una antítesis psicológica, una formulación unilateralmente lógico-intelectual tiene que desembocar en una paradoja: «Así, tanto al hombre como a ningún hombre se le llama especie»*. La expresión lógico-intelectual es absolutamente incapaz, aun en la forma del *sermo*, de proporcionarnos esa fórmula intermedia que haga justicia por igual a la esencia de las dos actitudes psicológicas enfrentadas, pues ha sido enteramente ganada para su causa por la parte abstracta y carece de todo reconocimiento hacia la realidad concreta.

77 Toda formulación lógico-intelectual —por completa que sea— se sacude de encima la vitalidad e inmediatez de la impresión causada por el objeto. Tiene que hacerlo así, para poder llegar siquiera a una formulación. Pero de este modo termina justamente por perderse de vista lo que a la actitud extravertida le parece ser lo más importante de todo, es decir, su vinculación con el objeto real. De ahí que no exista ninguna posibilidad de encontrar una fórmula satisfactoria y unificadora por la vía de una u otra actitud. Y, sin embargo, en esa escisión no puede el hombre instalarse —ni siquiera aunque su mente pueda hacerlo así—, porque lo que en ella está ventilándose no es un abstruso argumento filosófico, sino el problema, que insiste cada día en volver a presentarse, de sus relaciones consigo mismo y con el mundo. Y porque ése, y no otro, es en el fondo el problema, tampoco esa escisión puede resolverse polemizándose sobre argumentos nominalistas y realistas. Para solucionarla se necesita de un tercer punto de vista que oficie de mediador. Al *esse in intellectu* le falta la realidad tangible, y al *esse in re*, el espíritu. Pero idea y objeto se encuentran la una con el otro en la psique del hombre, la cual mantiene el equilibrio entre la primera y el segundo. ¿Qué es en último término la idea si la psique no le confiere valor viviente? ¿Y qué es

* «Sic et homo et nullus homo species vociatur.»

la cosa objetiva si la psique la despoja del vigor de la impresión sensible? ¿Qué es la realidad, de no ser ella una realidad en nosotros, un *esse in anima*? La realidad viva no viene dada en exclusiva ni por el comportamiento fáctico y objetivo de las cosas ni por la fórmula ideal, sino únicamente por la fusión de ambos en el proceso psicológico vivo, en el *esse in anima*. Sólo a través de la específica actividad vital de la psique alcanza la percepción de los sentidos esa hondura de impresión, y la idea esa fuerza operante, que constituyen ambas parte integrante e indispensable de una realidad viva.

78 Esa actividad autónoma de la psique, que no cabe explicar ni como una reacción refleja al estímulo de los sentidos, ni como un órgano ejecutivo de ideas eternas, es, como cualquier otro proceso vital, un acto creador incesante. La psique está creando diariamente la realidad. Para esta actividad no tengo otro nombre que el de «fantasía». Ésta es tanto sentimiento como idea, tanto intuición como sensación. No hay una sola función psíquica que no se halle en ella indistinguiblemente mezclada con las demás funciones psíquicas. A veces se manifiesta en formas primitivísimas, y a veces como el último y más audaz producto de la síntesis de todas nuestras facultades. Debido a ello, considero que es la expresión más clara de la actividad específica de la psique. Es ante todo la actividad creadora, de la que manan las respuestas a todas las preguntas que pueden responderse, y la matriz de todas las posibilidades, en la que, al igual que las demás antítesis psicológicas, están también vivientemente unidos mundo externo e interno. Ella fue la que tendió y sigue aún tendiendo el puente entre las reclamaciones irreconciliables de sujeto y objeto, de introversión y extraversión. Sólo en la fantasía están unidos ambos mecanismos.

79 Si Abelardo hubiera excavado lo suficiente como para tomar consciencia de la diversa naturaleza psicológica de los dos puntos de vista enfrentados, habría tenido en buena lógica que recurrir a la fantasía para poder formular su expresión unificadora. Pero la fantasía, como el sentimiento, es tabú en el reino de la ciencia. Tan pronto, sin embargo, como veamos en esa fundamental oposición una oposición de signo psicológico, la psicología se verá obligada a reconocer no sólo el punto de vista del sentimiento, sino también el punto de vista mediador de la fantasía. Y aquí precisamente es donde se suscita la dificultad: la fantasía es en su mayor parte un producto de lo inconsciente. Alberga, a no dudarlo, componentes conscientes, pero uno de los rasgos por los que principalmente se distingue es por ser involuntaria en lo esencial y poseer en propiedad una naturaleza heterogénea con respecto a la de los contenidos conscientes. Esas características las comparte con el sueño, cuyo

carácter involuntario y heterogeneidad son no obstante mucho mayores que las suyas.

80 La relación del hombre con su fantasía está condicionada en gran medida por su relación con lo inconsciente en general. Y esa relación está a su vez condicionada en particular por el espíritu de la época. En función del nivel de racionalismo reinante, el individuo se sentirá más o menos inclinado a confiar en lo inconsciente y sus productos. La esfera cristiana, como cualquier otro sistema religioso acabado, muestra una evidente tendencia a controlar al máximo lo inconsciente en el individuo, llevando así también a su fantasía a paralizarse. El vacío así producido lo suple la religión con construcciones simbólicas de sólida factura, destinadas a reemplazar a lo inconsciente a perpetuidad. Las representaciones simbólicas de todas las religiones son configuraciones de procesos inconscientes que adoptan una forma típica y universalmente vinculante. La doctrina religiosa suministra a sus fieles, como si dijéramos, un informe definitivo sobre las «últimas cosas» y sobre el Mas Allá de la consciencia humana. Dondequiera que observamos a una religión en trance de constituirse, vemos que incluso en su mismo fundador las figuras de su doctrina afloran en su mente a la manera de revelaciones, es decir, como concretizaciones de su fantasía inconsciente. Las formas que brotan de su inconsciente son declaradas universalmente válidas y acaban como tales reemplazando a las fantasías individuales de otras personas. El Evangelio de Mateo ha preservado para nosotros un fragmento de ese proceso en la vida de Cristo: en el relato de las tentaciones vemos aflorar desde lo inconsciente del fundador, bajo el disfraz de una visión diabólica en la que el Diablo promete a Jesús hacerlo señor de todos los reinos de la tierra, la idea de un reinado universal. Si Cristo hubiera malinterpretado esta fantasía en términos concretísticos, entendiéndola literalmente, habría habido un loco más en el mundo. Pero Cristo rechazó el concretismo de su fantasía, y entró en el mundo como un Rey al que están sujetos los Reinos de los *Cielos*. No era, en efecto, ningún paranoico, como se encargaron de demostrar los acontecimientos que tuvieron lugar después. Las opiniones que desde un punto de vista psiquiátrico se manifiestan de vez en cuando sobre lo enfermizo de la psicología de Cristo, no son más que ridículas habladurías racionalistas que están muy lejos de poder entender lo que significan este tipo de procesos en la historia de la humanidad.

81 La forma en que Cristo presentó el contenido de su inconsciente fue aceptada por el mundo y declarada por éste universalmente válida. Con ello perdieron vigencia y valor todas las fantasías individuales, que fueron incluso perseguidas como heréticas, tal y como

muestra el destino vivido por el gnosticismo y todas las herejías posteriores. En ese mismo sentido decía ya el profeta Jeremías[36]:

> Esto dice Yahvé Sebaot:
> No escuchéis las palabras
> de los profetas que os profetizan.
> Os están embaucando:
> os cuentan sus propias fantasías,
> no cosa que haya hablado Yahvé[37].

> Ya he oído lo que dicen esos profetas que profetizan falsamente en mi nombre diciendo: «¡He tenido un sueño, he tenido un sueño!». ¿Hasta cuándo divagará así la mente de los profetas, que profetizan en falso y son profetas de la impostura de su mente, esos que piensan hacer olvidarse a mi pueblo de mi Nombre por los sueños que se cuentan entre sí, como olvidaron sus padres mi Nombre por Baal? El profeta que tenga un sueño, que cuente un sueño; y el que tenga consigo mi palabra, que transmita mi palabra fielmente.

> ¿Qué tiene que ver
> la paja con el grano?
> —Oráculo de Yahvé—[38].

82 Los comienzos del cristianismo nos brindan igualmente la oportunidad de observar con cuánto celo se esforzaron los obispos por erradicar entre los monjes la actividad de su inconsciente individual. Particularmente valiosas son las indicaciones que a este respecto nos proporciona el arzobispo Atanasio de Alejandría en su biografía de san Antonio. Atanasio describe allí, en aras de la edificación de sus monjes, las apariciones, visiones y peligros que se abatieron sobre el alma del que oraba y ayunaba en solitario, adoctrinándolos sobre las astucias de que se disfraza el Diablo para hacer caer en sus trampas a los santos. El Diablo, como es natural, es la voz con la que el mortificado inconsciente del anacoreta se revuelve contra la violenta represión de la naturaleza individual. Doy a continuación una serie de citas literales de este texto, al que tan difícil resulta acceder[39]. En ellas puede apreciarse con gran claridad lo sistemático de la labor de control y depreciación a que es sujeto lo inconsciente:

> Muchas veces, los demonios, sin ser vistos, entonan salmos y citan de memoria pasajes de la Escritura, y cuando nosotros leemos, a

36. Citas tomadas de la Biblia de Lutero.
37. Jr 23, 16.
38. Jr 23, 25-28.
39. *Life of St. Anthony*, en *The Book of Paradise* (de Paladio, Jerónimo, etc.), ed. de E. A. Wallis Budge.

menudo repiten como un eco lo que se lee. Otras veces, mientras dormimos, nos invitan a orar, instándonos sin cesar a que nos levantemos, para que apenas podamos dormir. Se disfrazan de monjes y fingen hablar como hombres piadosos, para engañarnos con un aspecto semejante al nuestro y, una vez engañados, llevarnos a donde quieren. Pero no se les debe prestar atención, ni aunque nos inviten a la oración, o nos aconsejen no comer, o finjan acusaros y reprenderos por aquellas cosas de las que una vez fueron cómplices vuestros; pues no lo hacen por piedad o por amor a la verdad, sino para hacer caer a los ingenuos y para que sea inútil su ascesis; ellos producen en los hombres náusea, para que consideren la vida solitaria insoportable y dura, y encuentren obstáculos los que viven en lucha con los demonios.

El profeta enviado por el Señor llamaba desdichados a los demonios, cuando decía: *¡Ay del que hace beber a su vecino la turbación que le destruye!* Tales maquinaciones y pensamientos suelen apartar del camino que conduce a la virtud. El Señor mismo, cuando los demonios *decían la verdad* —pues en efecto decían la verdad: *Tú eres el Hijo de Dios*— en el mismo momento les mandaba callar. Les impedía hablar para que no sembraran su malicia junto con la verdad y para acostumbrarnos a no prestar atención a tales seres aunque parezca que digan la verdad. Es absurdo que nosotros, teniendo las Escrituras y la libertad dada por el Salvador, nos dejemos enseñar por el Diablo, por aquel que no guardó su propio puesto, sino que pasó de un modo de pensar a otro. Por esto, cuando el demonio cita pasajes de las Escrituras, también el Señor le prohíbe hablar, diciendo: *Dijo Dios al pecador: ¿por qué enumeras mis preceptos y pones en tu boca mi alianza?* En efecto, hacen estas cosas —hablan, se agitan, fingen y producen turbación— para engañar a los ingenuos. Hacen ruidos, dan golpes, se ríen estrepitosamente y silban. Pero si nadie les presta atención, lloran y se lamentan como si hubieran sido vencidos...

No debemos, pues, escucharlos, como extraños que son, ni debemos obedecerlos, aunque nos despierten para orar, aunque nos hablen del ayuno. Esforcémonos más en nuestro propósito de ascesis, y no dejemos que nos engañen aquellos que obran mediante engaños. No debemos temerlos, aunque parezca que nos atacan y aunque nos amenacen de muerte, pues son débiles e incapaces de hacernos otra cosa que amenazar*.

Más adelante, prosigue Antonio su relato:

En cierta ocasión se me apareció un demonio que parecía muy alto, y se atrevió a decirme: «Yo soy el poder de Dios», y «Yo soy la Providencia, ¿qué quieres que te dé?». Yo soplé con fuerza sobre él invo-

* Trad. del texto crítico griego de P. Rupérez Granados, *Vida de Antonio*, Ciudad Nueva, Madrid, 1995, pp. 60 ss. La edición alemana traduce de la versión inglesa *Life of St. Anthony*, pp. 24 s. (*N. del T.*).

cando el nombre de Cristo... y de repente el gigante desapareció junto con todos sus demonios en nombre de Cristo…

En otra ocasión, mientras practicaba el ayuno, el Astuto vino bajo el aspecto de un monje. Traía la imagen de un pan, y comenzó a aconsejarme, diciendo: «Come, y abandona todas estas fatigas. Eres un hombre y caerás enfermo». Yo comprendí su astucia y me levanté a orar. Él, no pudiendo soportarlo, se desvaneció y salió por la puerta como humo.

Una vez alguien llamó a la puerta de mi morada, y al salir vi a uno que parecía robusto y alto. Cuando le pregunté: «¿Quién eres?», me respondió: «Soy Satanás»; luego le dije: «¿Por qué has venido aquí?», y él añadió: «¿Por qué me acusan sin motivo los monjes y los otros cristianos? ¿Por qué me maldicen en todo momento?». Y cuando yo le dije: «¿Por qué los molestas?», él dijo: «No soy yo, sino ellos mismos los que se turban; yo he acabado siendo débil. ¿O no han leído que *Las espadas del enemigo han acabado en ruina, y tú destruiste sus ciudades*? Ya no tengo lugar, ni espada, ni ciudad. Por todas partes hay cristianos; el desierto entero ésta lleno de monjes. Que se guarden a sí mismos, y no me maldigan sin motivo».

Entonces admiré la gracia del Señor y le dije: «Aunque siempre mientes y en tus palabras nunca hay verdad, sin embargo esta vez, sin quererlo, has dicho la verdad, pues Cristo, con su venida, te ha hecho débil y, arrojándote a tierra, te ha desarmado». Y al oír el nombre del Salvador no pudo soportar la quemazón que le producía aquel nombre, y desapareció*.

83 Estos fragmentos muestran de qué modo fue rechazado lo inconsciente del individuo, no obstante ser clarísimo que estaba diciendo la verdad, con la ayuda de la fe general. Que fuera rechazado es una cuestión que obedece a razones específicas de la historia del espíritu, pero como aquí no nos incumbe analizarlas en detalle, hemos de contentarnos con constatar el hecho de que fuese reprimido. Psicológicamente hablando, esa represión estriba en una sustracción de libido, de energía psíquica. La libido de este modo obtenida sirvió al afianzamiento y desarrollo de la actitud consciente, merced a la cual fue poco a poco cobrando figura una nueva visión del mundo. Las incuestionables ventajas obtenidas por este medio consolidaron, como es lógico, esa actitud. Nada tiene de extraño, por tanto, que nuestra psicología se caracterice frente a lo inconsciente por una actitud que por principio es de rechazo.

84 Que las ciencias hayan prescindido todas ellas tanto del punto de vista del sentimiento como del de la fantasía, es algo que no resulta difícil de entender. Que así lo hicieran fue, además, del todo necesario. Por eso precisamente han llegado a ser ciencias. Pero,

* *Vida de Antonio*, pp. 75 ss. *Life of St. Anthony*, pp. 33 ss.

¿qué aspecto adopta esta situación en el caso de la psicología? En la medida en que ella se conciba a sí misma como una ciencia, tiene que obrar del mismo modo. Pero, ¿hace entonces justicia a su materia? Toda ciencia busca formular y expresar en último término su materia en abstracciones, por lo que también la psicología podría verter, y vierte de hecho, en abstracciones intelectuales los procesos del sentimiento, la sensación y la fantasía. Este tratamiento ampara, a no dudarlo, los derechos del punto de vista intelectual-abstracto, pero no así los de los demás puntos de vista psicológicos posibles. En una psicología científica esos otros puntos de vista pueden únicamente mencionarse, pero no hacer aparición en ella como principios autónomos de una ciencia. La ciencia es en toda circunstancia un asunto del intelecto, y a éste están sujetas como objetos las demás funciones psicológicas. En el ámbito científico, el intelecto es soberano. Pero cuando la ciencia penetra en el terreno de su aplicación práctica, las cosas cambian. El intelecto, hasta entonces rey, se torna aquí simple auxiliar, un instrumento que sin duda ha sido refinado por la ciencia, pero que ahora es solamente una simple herramienta y que, lejos de seguir constituyendo un fin en sí mismo, ya no es más que una simple condición. El intelecto, y la ciencia con él, son aquí puestos al servicio de la intención y la fuerza creadoras. También eso sigue aún siendo «psicología», pero no así una ciencia; es una psicología en el sentido lato de la palabra, una actividad psicológica de naturaleza creadora en la que el primado le corresponde a la fantasía creadora. En lugar de hablar de una fantasía creadora, con el mismo derecho se podría decir que en una psicología hasta tal punto práctica el papel rector le ha tocado en suerte a la *vida* misma; pues, por un lado, sin duda es ya la fantasía engendradora y creadora la que se sirve de la ciencia como de un auxiliar, pero, por otro, son también las demandas múltiples de la realidad externa las que estimulan la actividad de la fantasía creadora. El cultivo de la ciencia como un fin en sí mismo constituye, sin duda, un elevado ideal, pero su cultivo consecuente engendra tantos fines de ese mismo tipo como ciencias y artes hay. Eso tiene como consecuencia una diferenciación y especialización grandes de las funciones en cada caso consideradas, pero también un distanciamiento del mundo y de la vida por parte de las mismas y, sobre todo, una multiplicación de ámbitos especializados que poco a poco van perdiendo todo vínculo entre ellos. Con ello no sólo da comienzo un empobrecimiento y aislamiento en esos ámbitos, sino también en la psique de la persona elevada a diferenciarse —o abajada a sumirse— en un grado tal de especialización. Pero la ciencia tiene que acreditar su valor para la vida no sólo siendo señora, sino pudien-

do también ser sierva. Con eso no está renunciando en absoluto a su honorabilidad.

85 Pese a ser cierto que la ciencia nos ha llevado a conocer los desequilibrios y trastornos de la psique, obligándonos así a sentir el más profundo de los respetos por los medios intelectuales intrínsecos a ella, cometeríamos un grave error observándola falsamente por este motivo como un fin en sí mismo, incapaz por su misma absolutez de poder también ser simple instrumento. En cuanto enfocamos la vida real con el intelecto y su ciencia, enseguida nos damos cuenta de que nos hemos impuesto una restricción que nos cierra a otros ámbitos de la vida no menos reales y diferentes. Nos vemos entonces obligados a reconocer en la universalidad de nuestro ideal una limitación, y a buscar en derredor nuestro un *spiritus rector* que, vistas las demandas de una vida verdaderamente plena, nos ofrezca una mejor garantía de universalidad psicológica que el intelecto por sí solo. Cuando Fausto exclama: «El sentimiento lo es todo», su exclamación se limita a contradecir de plano al intelecto, haciéndose así nada más que con una dimensión de éste diferente, en lugar de con esa totalidad de la vida y, por tanto, de la propia psique, que fusiona sentimiento y pensamiento en un tercer elemento de orden superior. A ese tercer elemento puede entendérselo, como yo mismo he insinuado ya, lo mismo como una meta práctica que como la fantasía que crea la meta. Esa meta de la totalidad no puede conocerla ni una ciencia que crea ser un fin en sí misma, ni un sentimiento que carezca del poder de visión del pensamiento. Cada elemento tiene que valerse del otro como un auxiliar. Pero como el contraste entre ellos es tan grande, tenemos necesidad de un puente. Ese puente nos ha sido dado en la fantasía creadora. Ésta no se confunde con ninguno de los dos, porque es la madre de ambos —más aún, está encinta de la criatura, la meta, en la que los dos opuestos se unen—.

86 Si concebimos la psicología solamente como una ciencia, no alcanzamos la vida, sino que nos limitamos a servir a la ciencia como un fin en sí mismo. Ésta nos conduce, es cierto, a conocer los hechos objetivos, pero se rebela contra todo fin diferente de los suyos. El intelecto queda preso en sí mismo mientras no renuncia voluntariamente a su posición de absoluta preeminencia para reconocer la dignidad de otros fines. Teme dar el paso de transcenderse a sí mismo y negar su validez universal, porque para él todo lo demás *no son más que fantasías*. Pero, ¿es que ha habido alguna vez algo en verdad grande que no haya empezado por ser una fantasía? El intelecto paralizado en la ciencia como un fin en sí mismo se aísla de este modo de la fuente que lo alimenta de vida. Para él la fantasía no es más que un «sueño», término en que encuentra cumplida

expresión ese espíritu desmitificador que tan bienvenido y necesario es para la ciencia. Mientras lo importante sea el desarrollo de la ciencia, es indispensable que se conciba a ésta como un fin absoluto. Pero eso mismo se torna una calamidad cuando lo importante son la vida misma y su desarrollo. Así, en el proceso civilizador cristiano fue una necesidad histórica que se reprimiera la fantasía espontáneamente creadora, y en nuestra era científica fue igual de necesario que se reprimiera la fantasía por otros motivos. No hay que olvidar que, si no se le ponen los debidos límites, la fantasía creadora puede también degenerar en un absceso muy perjudicial. Pero esos límites no pueden ser jamás barreras artificiales puestas por el intelecto o el sentimiento racional, sino que tienen que venir dados siempre por la necesidad y la realidad irrefutable.

87 Las tareas varían según las épocas, y siempre ocurre que sólo *a posteriori* vemos con claridad qué es lo que tenía que haber sido y qué no debería haber ocurrido jamás. En el presente respectivo prevalecerá siempre la polémica entre las convicciones, porque «la guerra es el padre de todas las cosas»[40]. Sólo la historia decide. La verdad no es eterna, sino un programa. Cuanto *más eterna* sea una verdad, tanto más muerta estará y tanto menos valiosa será, porque fuera de su autoevidencia no tendrá ya absolutamente nada más que comunicarnos.

88 Qué valoración merece la fantasía a la psicología mientras ésta no deja de ser simple ciencia, es cosa que vienen a ilustrar las opiniones de todos conocidas de Freud y Adler. La interpretación freudiana reduce la fantasía a los procesos instintivos elementales causales. Las ideas de Adler, por el contrario, la reducen a las intenciones elementales y finales del yo. La primera es una psicología del instinto, y la segunda una psicología del yo. El instinto es un fenómeno biológico impersonal. Una psicología basada en él está por su propia naturaleza obligada a desatender al yo, porque éste adeuda su existencia al *principium individuationis*, a la diferenciación individual, que debido a su singularidad no puede ser en absoluto un fenómeno biológico universal. Aunque la constitución de la personalidad sea hecha posible también por fuerzas instintivas biológicas de carácter universal, lo individual no sólo es esencialmente diferente del instinto universal, sino que se halla, incluso, en estricta contradicción con él, en los mismos términos en que el individuo como personalidad es siempre distinto de la colectividad. Su ser consiste precisamente en esa diferenciación. De ahí que toda psi-

40. Heráclito. Cita tomada de Hermman Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I, p. 88, sentencia 53.

cología del yo tenga que excluir y transcender precisamente lo colectivo de la psicología del instinto, pues lo que ella describe es el proceso yoico que se diferencia del instinto colectivo. La antipatía mutua que normalmente se profesan los valedores de uno y otro punto de vista obedece a que cada uno de esos puntos de vista implica en buena lógica la depreciación y minusvaloración del otro. Mientras no se advierta que la psicología del yo y la psicología del instinto son dos cosas distintas, cada partido seguirá pensando de un modo natural que sus teorías son las únicas en disfrutar de universal validez. Con eso en absoluto está diciéndose que la psicología del instinto, por ejemplo, no pueda proponer también una teoría del proceso yoico. Puede hacerlo sin ningún problema, pero lo hará siempre de una manera que al psicólogo del yo le parecerá no ser sino el negativo de su teoría. De ahí viene el que los «instintos del yo» hagan de vez en cuando aparición en Freud, pero viviendo siempre en lo principal una existencia muy precaria. A la inversa, la sexualidad manifiesta ser en Adler poco más que un simple vehículo, siempre de una u otra manera al servicio de las elementales intenciones del yo por hacerse con el poder. El principio adleriano consiste en el aseguramiento de un poder personal que se superponga al instinto. En Freud es el instinto el que toma al yo a su servicio, con lo que éste aparece nada más que como una función de aquél.

89 En el caso de ambos autores sus objetivos científicos están siempre animados por la tendencia a reducirlo todo a su particular principio para volver luego a deducirlo de él. Esta operación resulta especialmente fácil de llevar a cabo en el caso de las fantasías, porque dado que éstas no se adaptan a la realidad como las funciones de la consciencia y carecen, por ello, de un carácter objetivamente orientado, son puramente instintivas y yoicas. A quien observa los hechos desde el punto de vista del instinto, le resulta fácil descubrir «cumplimientos de deseos», «deseos infantiles» y «sexualidad reprimida». A quien los observa desde el punto de vista del yo, le resulta igual de fácil encontrarse con yoes animados todos ellos por el propósito básico de distinguirse y hallar seguridad, porque, por así decirlo, las fantasías son productos intermedios entre el yo y el instinto general, que de acuerdo con ello albergan elementos de ambas partes. De ahí que la interpretación de uno y otro partido peque siempre de un tanto forzada y arbitraria, pues está siempre reprimiendo uno u otro carácter. A grandes rasgos acaba con todo por salir de ahí una verdad susceptible de comprobación, sólo que, como su verdad es parcial, no puede reclamar para sí validez universal. Su validez se extiende hasta donde alcanza su principio. En los dominios del otro principio deja de ser válida.

90 La psicología freudiana se levanta sobre el concepto central de la «represión» de las tendencias incompatibles. El hombre aparece aquí como un haz de deseos sólo en parte adaptables al objeto. Sus dificultades neuróticas consisten en la imposibilidad parcial en que se ve de expresar sin trabas sus instintos por culpa de su educación, el influjo de su medio ambiente y las condiciones objetivas. En su padre y en su madre tienen origen ora influjos causantes de conflictos morales, ora lazos infantiles que comprometen su vida posterior. El natural instintivo constituye un dato invariablemente dado que sufre modificaciones perturbadoras debido sobre todo al influjo de los objetos, por lo que el remedio parece consistir en este caso en la expresión lo menos inhibida posible de los instintos frente a objetos seleccionados como los más ajustados. La psicología de Adler se levanta, a la inversa, sobre el concepto central de la «superioridad del yo», y en ella el hombre aparece ante todo como un islote egocéntrico que no debe quedar sometido al objeto bajo ningún concepto. Mientras que el apetito del objeto, la ligazón al mismo y la naturaleza imposible de ciertos deseos frente al objeto desempeñan en Freud el papel protagonista, en Adler todo se rige por la superioridad del sujeto. La represión freudiana del instinto frente al objeto se torna en Adler aseguramiento del sujeto. El remedio consiste en su caso en la supresión del seguro que aísla al sujeto, y en el de Freud en el levantamiento de la represión que vuelve inalcanzable al objeto.

91 El esquema básico viene así dado, en Freud, por la *sexualidad*, que expresa la relación más intensa entre sujeto y objeto, y en Adler, en cambio, por el *poder* del sujeto, que es el que más efectivamente lo asegura contra los objetos, revistiéndolo de un aislamiento impermeable a prueba de toda relación. Freud querría poder garantizar que los instintos fluyeran sin trabas en sus objetos, mientras que a Adler le gustaría liberar de su siniestra aureola a los objetos para salvar al sujeto de asfixiarse dentro de su propia coraza. La perspectiva freudiana, por ello, sería en lo esencial extravertida; y la adleriana, introvertida. La teoría extravertida tiene validez para el tipo extravertido, y la introvertida para el introvertido. Pero en la medida en que un tipo puro es un producto radicalmente unilateral del desarrollo, no se puede ser un tipo puro sin estar a la vez forzosamente desequilibrado. La acentuación excesiva de una función es sinónima de la represión de la otra.

92 Tampoco el psicoanálisis levanta esa represión, porque el método respectivamente aplicado acaba aquí viéndose siempre interpretado desde la teoría específica de cada tipo. El paciente extravertido reducirá las fantasías que afloren de su inconsciente a su

contenido instintivo con arreglo a su propia teoría, y el introvertido las reducirá a sus intenciones de hacerse con el poder de acuerdo con la suya. Los beneficios de un análisis como éste van a parar siempre al desequilibrio ya preponderante, por lo que la terapia se limita en estos casos a afianzar el tipo ya existente, sin posibilitar ninguna comprensión o mediación entre los tipos. De hecho, contrariamente a ello la brecha entre ellos se amplía, y no sólo en lo exterior, sino también interiormente, suscitándose una disociación también interna al minusvalorarse y volver a reprimirse las porciones de la otra función que afloran en las fantasías inconscientes (sueños, etc.). De ahí que un cierto crítico, prescindiendo ahora de que sus palabras estuvieran llenas de animosidad y no buscasen más que ahorrarse la necesidad de encararse con el problema, estuviera en lo cierto al decir que la teoría de Freud es una teoría neurótica. Tanto el punto de vista freudiano como el adleriano son unilaterales y característicos nada más que de un tipo.

93 Las dos teorías adoptan una posición de rechazo frente al principio de la imaginación, en la medida en que reducen las fantasías y operan con ellas como una expresión nada más que semiótica[41]. Pero las fantasías significan en realidad mucho más que eso: a la vez son las representantes del otro mecanismo, es decir, de la extraversión reprimida en el introvertido, y de la introversión reprimida en el extravertido. La función reprimida es inconsciente, sin embargo, y por tanto inmadura, embrional y arcaica, siendo en dicho estado incompatible con el elevado nivel de la función consciente. Lo inaceptable de la fantasía se debe en lo esencial a esa peculiar naturaleza de la función subyacente y no reconocida. Para todo el que haga de la adaptación a la realidad el principio rector de su conducta, la imaginación es por dichos motivos una cosa rechazable e inútil. Pero, aun así, nadie ignora que toda buena idea y obra creativa nacen en ella y tienen su fuente en lo que se ha venido en llamar «fantasía infantil». A la fantasía tienen que agradecerle los mejores hallazgos de su vida no solamente los artistas, sino todas las personas creativas. El principio dinámico de la fantasía está representado por lo *lúdico*, un rasgo también característico del niño y como tal incompatible en apariencia con el principio del trabajo serio. Y, sin embargo, jamás ha existido una obra creativa que no haya nacido de ese juego con las fantasías. La deuda que tenemos

41. Empleo «semiótica» contrariamente a «simbólica». Lo que Freud llama «símbolos» no son más que *signos* de procesos instintivos elementales. En cambio, un símbolo es la mejor expresión posible de un hecho que no puede expresarse sino mediante una analogía más o menos próxima al mismo.

contraída con el juego de la imaginación es de una enormidad incalculable. De ahí que se peque de cortedad de vista al tratarse a las fantasías con desprecio debido a lo extravagante o inaceptable de su carácter. No hay que olvidar que lo más valioso de una persona puede residir justamente en su imaginación. Digo a propósito que «puede», porque por otra parte las fantasías, al no poseer en lo que tienen de simple materia prima nada de aprovechable, carecen asimismo de valor. Para poner al descubierto lo que encierran de valioso, es necesario desarrollarlas.

94 Queda por decidir la cuestión de si la oposición entre ambos puntos de vista podrá solucionarse algún día de un modo satisfactorio en términos intelectuales. En términos puramente teóricos el ensayo de Abelardo posee sin duda un valor extraordinario; pero en la práctica, incapaz como fue de establecer ninguna función psicológica mediadora a excepción de ese conceptualismo o sermonismo que parece no ser sino una reedición unilateralmente intelectual de la vieja idea del Logos, no tuvo ninguna consecuencia digna de mención. Como mediador, no obstante, el Logos presentaba frente al *sermo* la ventaja de hacer también justicia en su manifestación humana a las expectativas no-intelectuales.

95 No puedo liberarme de la impresión de que una mente tan brillante como la de Abelardo, que tan bien entendió el gran *sic et non*, jamás se habría contentado con su paradójico conceptualismo, renunciando a nuevos esfuerzos creadores, si lo trágico de su destino no hubiera privado a su vida del empuje de la pasión. Para ser justos con esa impresión, considero que no hay más que comparar el conceptualismo con lo que con ese mismo problema fueron capaces de hacer Schiller o los grandes pensadores chinos Lao-Tse y Chuang-Tse.

5. LA POLÉMICA SOBRE LA EUCARISTÍA ENTRE LUTERO Y ZUINGLIO

96 De los posteriores enfrentamientos que agitaron a los espíritus tendría propiamente que prestarse voz al protestantismo y al movimiento reformista. Pero es tal la complejidad de este fenómeno que para que pudiera constituir un objeto de la consideración analítica habría primero que diferenciarlo en múltiples procesos individuales psicológicos. Algo así no está en mi poder hacerlo, por lo que tengo aquí que contentarme con destacar nada más que un caso específico de ese gran enfrentamiento entre espíritus: la polémica sobre la Eucaristía entre Lutero y Zuinglio. La doctrina de la transubstan-

ciación de que habláramos ya más arriba fue finalmente admitida por el concilio de Letrán en 1215, constituyendo a partir de dicha fecha un firme artículo de fe, en el que fue educado también el propio Lutero. Aunque la idea de que una ceremonia y su ejecución concreta puedan tener un significado salvífico objetivo no tiene en realidad nada de protestante, desde el momento en que contra lo que el protestantismo se volvió fue precisamente contra el valor de las instituciones católicas, Lutero no pudo liberarse de la impresión sensible inmediatamente operante en la comunión del pan y el vino. Lejos de limitarse a ver en ella un signo, la facticidad sensible y su experiencia inmediata eran para él una ineludible exigencia religiosa. Postuló, por ello, que el cuerpo y la sangre de Cristo se hallaban realmente presentes en la Eucaristía. Sentía «en» el pan y el vino y «bajo» ellos el cuerpo y la sangre de Cristo. El significado religioso de la experiencia inmediata del objeto era tan grande para él, que su imaginación quedó hechizada por el concretismo de una presencia material del cuerpo santo. Sus intentos de explicación se hallan, pues, todos ellos bajo el signo siguiente: el cuerpo de Cristo está presente, sólo que de un modo «no espacial». Según la doctrina de la transubstanciación, junto a las substancias del pan y del vino la substancia del cuerpo santo está también realmente presente. La ubicuidad del cuerpo de Cristo exigida por esta hipótesis, motivo de tantos quebraderos de cabeza para la inteligencia humana, fue ciertamente reemplazada por la idea de la ubivolicuidad, cuyo significado es aquí que Dios está presente allí donde desea hacerse presente. Pero sin preocuparse de todas estas dificultades Lutero se aferró imperturbable a la experiencia inmediata de la impresión sensible, prefiriendo desembarazarse de los escrúpulos de la inteligencia humana mediante explicaciones en parte absurdas, y en parte, cuando menos, insatisfactorias.

97 Habida cuenta de las sobradas pruebas que dio Lutero de ser capaz de acabar con las formas de fe tradicionales, se hace muy difícil suponer que lo que lo determinara a mantener este dogma fuese meramente la fuerza de la tradición. Seguramente no iremos desencaminados suponiendo que lo determinante aquí fue precisamente el valor afectivo que el contacto con lo «real» y material de la Eucaristía poseía para Lutero, en su caso situado por encima incluso del principio evangélico que niega que una ceremonia pueda ser jamás vehículo de la gracia, reservando en exclusiva esa función a la palabra. El significado salvífico lo tenía ciertamente en Lutero la palabra, pero la participación en la Eucaristía quedó a su lado también como transmisora de la gracia. Como se ha dicho ya, que ésta fuera una concesión a las instituciones de la Iglesia católica no

sería más que mera apariencia; en realidad, fue el reconocimiento, exigido por la psicología de Lutero, del hecho afectivo fundado en una experiencia sensible inmediata.

98 Frente al punto de vista luterano, Zuinglio se erigió en defensor de una concepción puramente simbólica de la Eucaristía. Ésta era para él una participación «espiritual» en el cuerpo y la sangre de Cristo. Esta perspectiva se caracteriza por su racionalidad y por tener a su base una concepción ideal de la ceremonia. Presenta la ventaja de no lesionar el principio protestante y evitar a la vez toda hipótesis contraria a la razón. Pero esta concepción no hace justicia a lo que Lutero quería ver conservado, es decir, la realidad de la impresión sensible y su específico valor afectivo. Verdad es que Zuinglio impartió también la Eucaristía y que también en su caso eran consumidos el pan y el vino, pero su concepción no contenía ninguna fórmula que reprodujera adecuadamente el valor sensible y afectivo propios del objeto. Lutero propuso una fórmula semejante, pero ésta se daba de bruces con la razón y con el principio protestante. Al principio de la sensación y del sentimiento tal cosa no le preocupaba, y con razón, porque la idea, el «principio», tampoco se preocupa de la sensación del objeto. En último término, ambos puntos de vista se excluyen mutuamente.

99 La formulación luterana favorece la concepción extravertida, y la de Zuinglio el punto de vista ideal. La fórmula zuingliana no hace en absoluto violencia al sentimiento y la sensación, limitándose a proponer una concepción ideal, y sin duda deja un espacio al influjo del objeto. Pero parece como si el punto de vista extravertido no se contentara solamente con tener espacio libre, y exigiese también una formulación en la que lo ideal se supedite a los valores sensoriales, en los mismos términos en que la formulación ideal reclama una subordinación del sentimiento y la sensación.

100 Pongo fin aquí a este capítulo sobre el principio de los tipos en la historia del espíritu antiguo y medieval, siendo en todo momento consciente de no haber más que planteado la cuestión. Mis competencias no llegan tan lejos como para poder agotar un problema de tal dificultad y amplitud. Con sólo haber tenido éxito en procurar al lector una vaga idea de la existencia entre los distintos puntos de vista de diferencias de índole tipológica, mis objetivos estarán más que cumplidos. Seguramente no será necesario que insista en que ninguna de las materias aquí rozadas habría sido objeto de una discusión definitiva. Esa labor tengo que dejársela a quienes poseen conocimientos muy superiores a los míos sobre estas cuestiones.

2

LAS IDEAS DE SCHILLER SOBRE EL PROBLEMA DE LOS TIPOS

1. LAS CARTAS SOBRE LA EDUCACIÓN ESTÉTICA DEL HOMBRE

a) *Sobre las funciones superior e inferior*

101 A juzgar por lo que he podido averiguar dentro de mis limitadas posibilidades, Friedrich Schiller habría sido, al parecer, el primero en intentar llevar a cabo a gran escala y con todo lujo de detalles una distinción consciente de actitudes típicas. Con ese significativo intento por representar las dos funciones en cuestión y encontrar a la vez una posibilidad de reconciliarlas a ambas, tropezamos en su ensayo, publicado por primera vez en 1795, *Sobre la educación estética del hombre*[1]. El ensayo está formado por una serie de cartas, que Schiller dirige al duque de Holstein-Augustenburg.

102 Por la profundidad de su pensamiento, la penetración psicológica de su materia y la amplitud con que examina la posibilidad de solucionar psicológicamente el conflicto, el ensayo de Schiller me ha animado a ofrecer aquí una exposición y valoración bastante pormenorizadas de sus ideas, que seguramente hasta hoy jamás se habían encontrado en la tesitura de verse discutidas en un contexto como el presente. Desde nuestro punto de vista psicológico, además, los méritos de Schiller, como se encargarán de demostrar las páginas que siguen, son cualquier cosa menos insignificantes, porque los puntos de vista que tiene que ofrecernos, aparte de elaboradísimos, no han

1. El autor ha utilizado la edición de las Obras publicada por Cotta en 1826 en XVIII volúmenes.

empezado a ser apreciados por nosotros en nuestra ciencia psicológica sino en fechas muy recientes. Lo que me propongo hacer aquí no tendrá, con todo, nada de sencillo, porque bien podría ocurrirme que acabe deparando a las ideas de Schiller una interpretación de la que se afirme que no se corresponde con sus verdaderas intenciones. Aunque haré un esfuerzo por citar sus propias palabras en todos los pasajes esenciales, seguramente no será posible introducir sus ideas, en el contexto que me dispongo aquí a exponer, sin a la vez proponer ciertas interpretaciones o paráfrasis. Me obliga a ello no sólo la circunstancia recién mencionada, sino también el hecho, que no conviene pasar por alto, de que el mismo Schiller pertenecía a un tipo determinado y estaba a consecuencia de ello obligado, aun en contra de sus propias intenciones, a pecar de parcial en sus propuestas. Las limitaciones de nuestras ideas y conocimientos en ningún lugar salen seguramente con más claridad a la superficie que en las exposiciones psicológicas, donde nos resulta poco menos que imposible dibujar otra imagen que aquella cuyos rasgos principales yacen ya prefigurados en nuestra propia alma.

103 Deduzco de múltiples rasgos que el natural de Schiller pertenece al tipo introvertido, mientras que el de Goethe —prescindiendo ahora de su intuición que todo lo domina— se inclina en mayor medida hacia el lado extravertido. También puede reconocerse sin dificultad la imagen del propio Schiller en su descripción del tipo idealista. A sus ideas les impone esa adscripción una limitación inevitable cuya existencia no podemos dejar en ningún momento de considerar si queremos que nuestra intelección de las mismas sea completa. A esa limitación ha de atribuirse que de las dos funciones una de ellas encuentre en Schiller una exposición mucho más exhaustiva que la otra, que en el introvertido sólo está desarrollada de forma incompleta y que, por ello, alberga en sí misma ciertos rasgos inferiores que le son por fuerza inherentes debido justamente a lo deficitario de su desarrollo. En casos como éste, la exposición del autor está necesitada de nuestra crítica y corrección. Es obvio que esta limitación indujo asimismo a Schiller a adoptar una terminología cuyas características no son las más idóneas con miras a servirse de ella con carácter general. Como introvertido que es, Schiller se relaciona mejor con las ideas que con los objetos del mundo. La relación con las ideas puede ser más emotiva o reflexiva, dependiendo de que el individuo pertenezca en mayor medida al tipo sentimental o al intelectual. Al lector al que anteriores publicaciones mías hayan inclinado tal vez a equiparar sentimiento con extraversión, y pensamiento con introversión, le pediría que mantenga en su memoria las definiciones ofrecidas en el último capítulo de este libro. Distin-

go allí dos clases generales de personas, los tipos introvertidos y los extravertidos, en relación con los cuales la distribución en tipos funcionales, como los tipos intelectual, sentimental, sensorial e intuitivo, supone una especie de subdivisión añadida. De acuerdo con ello, un introvertido puede pertenecer lo mismo al tipo intelectual que al sentimental, porque tanto el sujeto reflexivo como el emotivo puede hallarse bajo el primado de la idea, al igual que ambos pueden también hallarse, dado el caso, bajo el primado del objeto.

104 Al definir yo ahora a Schiller, con arreglo a su natural propio y, sobre todo, a su característico antagonismo con respecto a Goethe, como un introvertido, todavía queda por decidir la cuestión de la subdivisión a la que pertenecería. Esta pregunta no es fácil de responder. El componente de la intuición desempeña, sin duda, un gran papel en su caso, por lo que, de contemplárselo exclusivamente como poeta, podría encuadrarse a Schiller dentro del tipo intuitivo. En las cartas sobre la educación estética, sin embargo, quien sale a nuestro encuentro es el Schiller pensador. Lo intenso que era el elemento reflexivo en él no sólo lo sabemos por ellas, sino también por repetida confesión del propio Schiller, por lo que, con arreglo a ello, tenemos que desplazar en gran medida su intuicionismo hacia el lado de la reflexión, para de este modo poder aproximarnos también a él desde el punto de vista de la psicología del tipo intelectual introvertido. Confío en que las páginas que siguen pondrán suficientemente de manifiesto que esta forma de ver las cosas se ajusta a la realidad, al ser no pocos los pasajes que hablan alto y claro a su favor en los escritos de Schiller. Me gustaría, por ello, pedirle al lector que tenga muy presente que mis propuestas se fundamentan en la hipótesis que acabo de bosquejar. Considero necesaria esta petición porque Schiller se ocupa del problema que tiene ante su vista partiendo del perfil que él mismo descubre de él en su propia experiencia interna. Considerando que una diferente psicología, es decir, otro tipo de persona concebiría el mismo problema de un modo totalmente distinto, la formulación extremadamente general que Schiller le confiere puede transmitir la sensación de no ser otra cosa que una generalización abusiva o precipitada. Sería esto injusto en tanto en cuanto hay de hecho toda una clase de personas para las que el problema de las funciones separadas se plantea en los mismos términos que para él. De ahí que, cuando en lo sucesivo ponga ocasionalmente de relieve lo parcial y subjetivo de las ideas de Schiller, lo que con ello esté pretendiendo no sea en absoluto minimizar la validez e importancia del problema por él puesto de manifiesto, sino más bien hacer un sitio a otras formulaciones. Las críticas a que ocasionalmente doy curso tienen más

bien el significado de una «transcripción», con la que he pretendido trasladar las fórmulas schillerianas a un lenguaje que las libere de su subjetivismo. Mis aportaciones siguen, de todos modos, tan estrechamente las reflexiones de Schiller que, dejando en buena parte a un lado la cuestión general de la extraversión y la introversión —que ya reclamara en exclusiva nuestra atención en el capítulo precedente—, de lo que principalmente se ocupan es del *conflicto típico del tipo intelectual introvertido*.

105 La primera en ocupar a Schiller es la cuestión de la causa y el origen de la separación de ambas funciones. Con ademán seguro, Schiller destaca la diferenciación de los individuos como la razón principal. «La cultura misma fue la que infligió esa herida a la humanidad más reciente»[2]. Esta sola frase da prueba de la gran perspicacia con que Schiller observa nuestro problema. La disolución de la cooperación armónica entre las fuerzas anímicas en la vida instintiva es como una herida siempre abierta y que nunca acaba de cicatrizar, como una auténtica «herida de Amfortas» en el sentido literal de la expresión, porque la diferenciación de una función entre varias acarrea inevitablemente consigo la hipertrofia de aquélla y la desatención y mutilación de éstas. Schiller escribe:

> No niego las perfecciones que puede aducir la generación actual, considerada en su unidad y pesada en la balanza de la inteligencia, frente a la mejor de las generaciones pasadas; pero el combate tendría que iniciarse en formación compacta, y el todo que medirse con el todo. ¿Qué hombre moderno se adelantaría para entablar, de hombre a hombre, un combate singular con un ateniense por el premio de la humanidad? ¿De dónde viene esa inferioridad de los individuos a despecho de nuestra superioridad como especie?*.

106 Schiller hace responsable de esa inferioridad de los modernos a la cultura, es decir, a la diferenciación de las funciones. En primer lugar, señala de qué modo se habrían divorciado en arte y erudición el entendimiento intuitivo y el especulativo, y cómo con ademán hostil se habrían recluido luego ambos celosamente en sus respectivos ámbitos de actuación.

> Y con la esfera a la que uno restringe su actividad se ha dado también a sí mismo un amo, que en no raras ocasiones suele terminar reprimiendo sus otras facultades. Y, así, mientras asola aquí una lujuriante imaginación las laboriosas plantaciones del entendimien-

2. *Sobre la educación estética del hombre*, carta sexta.
* *Ibid.*

to, consume allí el espíritu de la abstracción el fuego a cuya vera hubiera debido caldearse el corazón y encenderse la fantasía.

Cuando la colectividad hace de la función pública la medida del varón, cuando honra en uno de sus ciudadanos solamente la memoria, en otro solamente el cálculo, en un tercero solamente la destreza mecánica; cuando aquí, indiferente frente al carácter, insiste sólo en los conocimientos, y allá, en cambio, acepta la más densa obtusidad de entendimiento en aras del buen orden y del respeto a la ley —si al mismo tiempo quiere que esas aptitudes individuales se alimenten tan intensamente como mínimamente permite extenderse al sujeto—, ¿hemos de maravillarnos de que se desatiendan las demás facultades del espíritu para consagrarse toda la atención a la única que rinde honores y provecho?[3].

107 Estas frases albergan muchas ideas importantes. No es difícil entender que la época de Schiller, habida cuenta de lo imperfecto de su conocimiento de la antigua Hélade, valorase al hombre griego en función de la grandeza de las obras por él transmitidas a la posteridad y se excediese, por ello, sin mesura en la estimación de su valía, porque la belleza específicamente griega tenía no en último lugar su razón de ser en su contraste con el entorno del que procedía. La ventaja del hombre griego estribaba —de inclinarse uno a ver en ello una ventaja, toda vez que las desventajas de un estado semejante serían como mínimo igual de evidentes— en que estaba menos diferenciado que el moderno. La diferenciación de las funciones no se verificó, claro está, por obra de la perfidia humana, sino, como ocurre siempre y en toda circunstancia en la naturaleza, obedeciendo a la *necesidad*. Si uno de esos posteriores admiradores del cielo griego y la bienaventuranza arcádica hubiera venido por azar al mundo en la piel de un ilota ático, habría contemplado seguramente con otros ojos las bellezas de Grecia. Si el individuo singular dispuso ya en las primitivas condiciones del siglo V a.C. de mejores oportunidades para desarrollar en todas direcciones sus características y capacidades, ello sólo fue posible porque miles de sus coetáneos estaban maniatados y mutilados por circunstancias tanto más miserables. En algunos ejemplares es indudable que se alcanzó un elevado nivel cultural individual, pero la idea de una cultura colectiva es ajena a la Antigüedad. Esta conquista estaba reservada al cristianismo. De ahí viene el que los modernos no sólo puedan medirse como una masa con el hombre griego, sino que lo superen también ampliamente en cultura colectiva en todos los

3. *Ibid.*

sentidos de esta palabra. En cambio, Schiller está del todo en lo cierto al decir que nuestra cultura individual no ha avanzado al mismo paso que la colectiva; pero esto es algo que en los ciento veinte años transcurridos desde la aparición de su trabajo no ha experimentado tampoco mejoría alguna, sino todo lo contrario: de no habernos empeñado nosotros en seguir respirando esa atmósfera colectiva tan nociva para el desarrollo individual, difícilmente habrían sido necesarias reacciones tan violentas como las recientemente personificadas por los espíritus de un Stirner o de un Nietzsche. Las palabras de Schiller seguirían, por tanto, conservando hoy toda su vigencia.

108 Como la Antigüedad se cuidó, en lo relativo al desarrollo individual, del fomento de una clase superior oprimiendo para ello a la mayoría del pueblo llano (ilotas y esclavos), la posterior civilización cristiana alcanzó el estatus de una cultura colectiva desplazando cuanto le fue posible ese mismo proceso al interior del individuo mismo (elevándolo al «nivel del sujeto», como solemos decir en nuestra terminología). Una vez proclamado el valor del individuo en el dogma cristiano de la inmortalidad del alma, no podía seguir ya inmolándose en el mundo real a la mayoría inferior del pueblo en aras de la libertad de una minoría superior, sino que en su lugar se dio prioridad en el individuo a la más valiosa de sus funciones frente a sus funciones inferiores, acabando así por desplazarse el valor principal a esa función en detrimento del resto. Psicológicamente, la estructura social externa de la civilización antigua se vio de este modo trasladada al sujeto, generándose en el individuo un estado interno que en la Antigüedad había sido externo, es decir, una función dominante y objeto de predilección, que a partir de aquí se desarrolló y diferenció a expensas de una mayoría inferior. Por obra de este proceso psicológico, fue cobrando paulatinamente realidad una cultura colectiva, que, por cierto que fuese que garantizaba al individuo los *droits de l'homme* en un grado muy superior al de la Antigüedad, presentaba en contrapartida la desventaja de descansar sobre una cultura subjetiva propia de esclavos, es decir, sobre un desplazamiento a lo psicológico, por tanto, de la antigua esclavitud de la mayoría, con lo que, si bien se elevaba la cultura colectiva, se rebajaba a la vez la individual. Igual que la esclavización de la masa había sido la herida abierta de la Antigüedad, la esclavización de las funciones inferiores pasó ahora a ser una herida siempre sangrante en el alma del hombre moderno.

109 «Es cierto —dice Schiller— que la unilateralidad en el ejercicio de las fuerzas da con el individuo inevitablemente en el error, pero

en la especie su resultado es la verdad»[4]. La esencial ventaja que para la sociedad supone que se conceda preferencia a la función superior, se convierte para la individualidad en una desventaja igual de grande. Esa desventaja ha llegado a ser tan considerable como para que las grandes organizaciones de nuestra cultura actual, edificadas como están sobre un uso radicalmente mecánico de esas funciones aisladas del hombre a las que se ha concedido prioridad, aspiren hoy día a erradicar lo individual por completo. Las que cuentan ya no son las personas, sino su función diferenciada. El hombre ha dejado de ser un hombre en la cultura colectiva, limitándose a estar representado por una función, y aun a identificarse en exclusiva con ella, negando relevancia a todas las demás funciones inferiores. Con ello desciende el individuo a no ser más que una simple función, por ser sólo ésta la que representa un valor colectivo y ella por sí sola, por tanto, la que garantiza la posibilidad de sobrevivir. Pero que una diferenciación de la función en absoluto habría podido llegar a tener lugar por otra vía, es cosa que de ningún modo se le escapa a Schiller:

> Para desarrollar las múltiples aptitudes del hombre no había otro medio que oponerlas entre sí. Ese antagonismo de las fuerzas es el gran instrumento de la cultura, pero sólo un instrumento; porque mientras aquél perdure estaremos únicamente en camino hacia ésta[5].

110 Según esta forma de ver las cosas, el estado actual de antagonismo entre las fuerzas no sería todavía un estado de cultura, sino una simple estación de paso en el camino hacia ésta. A este respecto las opiniones, no obstante, diferirán, porque uno entenderá por cultura precisamente el estado de cultura colectiva, mientras que otro contemplará ese estado nada más que como *civilización*, exigiendo que sea la cultura la que con mayor rigor demande el desarrollo individual. Sin embargo, Schiller se equivoca al adherirse en exclusiva al segundo punto de vista y oponer a nuestra cultura colectiva la cultura individual de los griegos, porque al obrar así pasa por alto deficiencias de la civilización de aquel entonces que hacen muy dudosa la validez sin restricciones de aquella cultura. De este modo es imposible que ninguna cultura llegue en rigor a ser jamás completa, porque siempre habrá tomado partido en mayor medida por uno de los dos bandos, es decir, unas veces el ideal de la cultura será extravertido y el valor principal residirá

4. *Ibid.*
5. *Ibid.*

en el *objeto* y en la relación con él; y otras, el ideal será introvertido y el valor principal residirá en el individuo o *sujeto* y en las relaciones con la idea. En la primera de estas variantes, la cultura adopta un carácter colectivo, y en la segunda un carácter individual. De ahí que no sea difícil entender que, precisamente bajo el influjo de una esfera, la cristiana, que tiene su principio en el amor cristiano (y, por asociación negativa, también su contraparte, es decir, la violación de la individualidad), se constituyese una cultura colectiva en la que, a resultas de la depreciación a que por principio están en ella sujetos los valores individuales, el individuo tiene la sensación de estar a punto de naufragar. Por eso mismo cundió también en los días de los clásicos alemanes aquella extraordinaria nostalgia de la Antigüedad, que para ellos se convirtió en un símbolo de cultura individual y que, precisamente por ello, fue casi siempre objeto de una estima excesiva y tantas veces idealizada sin mesura. Y por eso fueron también no pocos los intentos por imitar el espíritu helénico y, por así decirlo, reapropiarse de su sensibilidad, intentos que pueden parecernos hoy un tanto insulsos, pero que merecen ser valorados en lo que tienen de precursores de una cultura individual.

111 En los ciento veinte años transcurridos desde que Schiller pusiera por escrito sus cartas, en lo relativo a una cultura individual las circunstancias, lejos de mejorar, no han hecho sino empeorar, porque los intereses del individuo se han visto reclamados en mayor grado aún que entonces por ocupaciones colectivas, con lo que a aquél le ha quedado todavía menos tiempo libre para desarrollar una cultura individual. Debido a ello, hoy día tenemos una cultura colectiva muy desarrollada, que sobrepuja con mucho en organización a todo lo que la ha precedido, pero que, sin embargo, ha sido causa de perjuicios crecientes para la cultura individual. Una honda sima se abre en la actualidad entre lo que uno es y lo que uno representa, es decir, entre lo que representa como individuo y lo que representa como ser colectivo. Su función se ha desarrollado, pero su individualidad no. De alcanzar la excelencia, es idéntico a su función colectiva; de lo contrario, es sin duda apreciado en la sociedad como función, pero como individualidad está del todo del lado de sus funciones inferiores y subdesarrolladas, por lo que no es más que un bárbaro, mientras que en el primer caso se creerá felizmente a salvo de serlo no obstante ser su barbarie tan real como en el segundo. Es obvio que esta unilateralidad ha reportado ventajas no pequeñas a la sociedad, así como que con ella se alcanzan victorias de otro modo inalcanzables, como acertadamente dice Schiller:

> Solamente reuniendo toda la energía de nuestro espíritu en un *solo* foco y concentrando todo nuestro ser en una fuerza en exclusiva, prestamos, como quien dice, alas a esa fuerza única y la llevamos artificialmente más allá de los límites que la naturaleza parecía haberle impuesto[6].

112 Pero ese desarrollo unilateral tiene que conducir y conducirá de hecho a una reacción, porque a las oprimidas funciones inferiores no cabe impedirles por toda la eternidad que también ellas puedan vivir y desarrollarse. El día llegará en que tenga que «suprimirse de nuevo la separación en el hombre interior», con el fin de dar a lo subdesarrollado la oportunidad de vivir.

113 He insinuado ya que la diferenciación en el desarrollo cultural da lugar en último término a una disociación de las funciones básicas de la vida psíquica, que en cierto modo transciende la diferenciación de las facultades y se extiende al ámbito de la actitud psicológica general que rige el modo y manera en que se hace uso de éstas. La cultura es así causa de una diferenciación de esa función que, seguramente de un modo innato, disfrutaba de una mayor capacidad para desarrollarse. En el uno, pues, será la facultad intelectual la que mejor se preste a ser perfeccionada, y en el otro el sentimiento, y por ello, bajo la presión de las exigencias culturales, cada persona se dedicará en especial medida al desarrollo de esa facultad que por naturaleza presente de entrada en ella mejores trazas o perspectivas de cualificación. Esas especiales aptitudes no implican, no obstante, que la función esté *a priori* llamada a que se alcance con ella un especial nivel de excelencia, sino que —muy al contrario, se inclinaría uno a decir— presuponen una cierta ternura, labilidad y moldeabilidad por su parte, motivo por el que de ningún modo será siempre en ella donde haya de buscarse y encontrarse el valor individual máximo, sino acaso únicamente el máximo valor colectivo, al no ser cultivada esa función, en efecto, sino en aras de un valor colectivo. Pero, como se ha dicho ya, igual de bien puede suceder que bajo las funciones desatendidas se oculten valores individuales muy superiores, que para la vida colectiva tengan poca importancia, pero que para la individual posean, en cambio, el máximo valor y representen, por ello, valores vitales, capaces de conferir a la vida del individuo una intensidad y belleza que éste aguardaría en vano de su función colectiva. La función diferenciada le procura, sin duda, la posibilidad de una existencia colectiva, pero no así el gozo ni la alegría de vivir, que sólo el desarrollo de los

6. *Ibid.*

valores individuales puede brindar. La ausencia de éstos se siente, por ello, con frecuencia como una honda imperfección, y la distancia con respecto a ellos como una escisión interna, que cabría comparar, coincidiendo aquí con Schiller, a una dolorosa herida:

> Por mucho, pues, que pueda haberse ganado para el mundo en su conjunto con esa educación de las fuerzas humanas por separado, es innegable que los individuos por ella afectados sufren bajo la maldición de esa finalidad universal. Con ejercicios gimnásticos se desarrollan, es verdad, cuerpos atléticos, pero la belleza sólo se alcanza con el juego libre y uniforme de los miembros. Del mismo modo, es cierto que exigiéndose a fuerzas espirituales escogidas un supremo esfuerzo pueden crearse personas extraordinarias, pero sólo ejercitándoselas equilibradamente se crearán personas felices y perfectas. ¿Y en qué relación estaríamos entonces con las épocas pretéritas y venideras si la educación de la naturaleza humana hiciera necesario un sacrificio semejante? Habríamos sido los siervos de la humanidad, habríamos trabajado para ella como *esclavos* por unos milenios, imprimiendo en nuestra naturaleza mutilada las huellas vergonzosas de esa servidumbre. ¡Y todo para que las futuras generaciones, en feliz holgazanería, pudieran cuidarse de su salud moral y desarrollar libremente su humanidad! Pero ¿acaso podría ser éste el destino del hombre, y estar él obligado a malograrse en aras de un fin cualquiera? ¿Tendría la naturaleza que privarnos, en aras de sus fines, de una perfección que nos prescribe la razón en aras de los suyos? Por tanto, o bien ha de ser falso que el desarrollo de las distintas fuerzas haga necesario el sacrificio de su totalidad, o bien, por mucho que la ley de la naturaleza aspire a ese objetivo, *ha de depender de nosotros el restaurar con un arte superior esa totalidad de nuestra naturaleza que el arte ha destruido*[7].

114 No puede ignorarse que Schiller sintió en su vida personal ese conflicto de la manera más honda, y que precisamente a cuenta de esa lucha arraigó en su interior el anhelo por encontrar esa uniformidad u homogeneidad llamadas a redimir incluso a las funciones oprimidas y que languidecían en la esclavitud, y operar así el restablecimiento de una vida armoniosa. Por esa idea fue asimismo movido Wagner en su *Parsifal*, donde éste le confiere expresión simbólica en la restitución de la lanza perdida y la curación de la herida. Lo que Wagner intentó decir por medio de una expresión simbólica artística, se esfuerza Schiller por aclararlo en filosófica reflexión. Schiller no lo dice en voz alta, pero de un modo tácito sus palabras implican muy claramente que su problema estriba en la *recuperación del estilo y la concepción de la vida clásicos*, de donde se sigue

7. *Ibid.* Las cursivas son mías.

de inmediato como conclusión que o bien pasó por alto la solución cristiana de su problema, o bien decidió ignorarla deliberadamente. Sea de ello lo que fuere, su mirada espiritual está mucho más interesada por la belleza clásica que por la doctrina cristiana de la redención, que sin embargo persigue exactamente lo mismo que Schiller se esfuerza por alcanzar, es decir, la *redención del mal*. El corazón del hombre «está poseído por una furiosa lucha», decía ya Juliano el Apóstata en su discurso sobre el Rey Helios[8], caracterizando así de forma acertada no sólo su propia situación, sino también la de toda su época, es decir, aquel desgarramiento interno de la Antigüedad tardía que cobró expresión externa en aquella confusión caótica sin igual de mentes y corazones de la que prometía a los hombres ser su salvación la doctrina cristiana. Pero lo que el cristianismo ofreció no fue una *solución*, sino una *absolución*, el desligamiento de una función valiosa de todas las demás funciones que por aquel entonces querían igual de imperiosamente ser las rectoras. El cristianismo señaló en *una* dirección determinada, descartando todas las demás direcciones posibles. Este hecho podría haber contribuido esencialmente a que Schiller pasase de largo en silencio ante la posibilidad de salvación ofrecida por el cristianismo. En la estrecha relación de la Antigüedad con la naturaleza, en cambio, parecía estar albergada la promesa de esa posibilidad que el cristianismo no contemplaba.

> La naturaleza nos prescribe en su creación física el camino que ha de andarse en la creación moral. Hasta tanto no se ha suavizado la lucha de las fuerzas elementales en las organizaciones inferiores, ella no se eleva a la noble formación del hombre físico. Igualmente, la lucha de los elementos en el hombre ético, el conflicto de los impulsos ciegos, tiene que haberse apaciguado primero, y haber cesado en él su ruda contraposición, antes de que nos sea lícito aventurarnos a favorecer la multiplicidad. De otro lado, la autonomía de su carácter debe estar asegurada, y la sumisión a formas ajenas despóticas haberle dejado su sitio a una libertad digna de ese nombre, antes de que podamos someter la multiplicidad que hay en él a la unidad del ideal[9].

115 La cuestión, pues, no es desligarse de la función inferior ni redimirla, sino tenerla en cuenta, entrar, por utilizar esta expresión, en una «discusión» con ella que opere de una manera natural la unión de los opuestos. Pero Schiller presiente que la aceptación de las funciones inferiores podría desembocar en un «conflicto de impulsos ciegos», al igual que, ahora a la inversa, la unidad del ideal podría

8. Oratio IV, *In regem Solem*.
9. *Sobre la educación estética del hombre*, carta séptima.

restablecer esa preeminencia de la función superior sobre las inferiores y restaurar así el viejo statu quo. Las funciones inferiores se oponen a la superior no tanto en su misma esencia, cuanto en la figura que ahora poseen. Fueron originalmente desatendidas y reprimidas porque eran un obstáculo para el hombre civilizado en la consecución de sus objetivos. Éstos consisten, en efecto, en intereses unilaterales y en absoluto coincidentes con una expresión verdaderamente cumplida de la individualidad humana. Con este fin sería imprescindible la cooperación de esas funciones no reconocidas que, por lo demás, de ningún modo son en su esencia enemigas del objetivo considerado. Pero mientras los fines de la cultura no coincidan simultáneamente con el ideal del cumplimiento del ser humano, esas funciones son minusvaloradas y, por tanto, objeto de una represión relativa. La aceptación de las funciones reprimidas es sinónima de una guerra civil interna, de una liberación de sus cadenas de los opuestos hasta ahora maniatados, por obra de la cual queda en el acto anulada la «autonomía del carácter». Esta última sólo puede alcanzarse poniéndose fin a esa lucha, cosa que parece imposible sin que prevalezca el despotismo sobre las fuerzas en litigio. Pero de este modo queda comprometida la libertad, sin la cual es imposible construir una personalidad éticamente libre. En cambio, de consentirse esa libertad, se pasa a ser víctima del conflicto entre los impulsos.

> Asustados por la libertad, que en sus primeros ensayos se anuncia siempre como enemiga, se arrojarán los unos en brazos de una fácil servidumbre y se entregarán los otros, llevados por una tutela paternalista a desesperarse, al feroz libertinaje del estado natural. Los usurpadores apelarán en su defensa a la debilidad de la naturaleza humana, y los insurrectos a la dignidad de la misma, hasta que, por último, acabará interviniendo la gran soberana de todas las cosas humanas, la fuerza bruta, y la lucha infructuosa de los principios será por ella resuelta como una vulgar pelea a puñetazos[10].

116 La Revolución francesa confirió por entonces a estas afirmaciones un trasfondo tan vivo como sangriento, iniciado bajo el signo de la filosofía y de la razón con supremo ímpetu idealista, y concluido en un caos sanguinario que alumbró el genio despótico de Napoleón. La diosa Razón se demostró impotente frente a la violencia de la bestia desatada. Schiller es consciente de la inferioridad de la razón y de la verdad, y postula por ello que la misma verdad ha de convertirse en una *fuerza*.

10. *Ibid.*

> Si ella ha dado hasta ahora tan pocas pruebas de su fuerza victoriosa, tal cosa no se debe a que el intelecto no supiera descubrirla, sino a que el corazón le cerró sus puertas y el impulso no obró en su favor. ¿Pues de dónde proceden ese imperio de los prejuicios y ese ofuscamiento de las mentes todavía tan generalizados, pese a toda la claridad esparcida por filosofía y experiencia? *La nuestra es una época ilustrada*, es decir, se ha encontrado y dado publicidad a los conocimientos que tendrían que bastar para corregir al menos nuestros principios prácticos; el espíritu de la libre investigación ha hecho disiparse los delirios que por tanto tiempo impidieron el acceso a la verdad, y socavado el suelo sobre el que erigieron su trono el fanatismo y el fraude; la razón se ha purificado de los engaños de los sentidos y de una tramposa sofística; y la misma filosofía, que empezara por hacernos apostatar de la naturaleza, nos conmina ahora en voz alta y con insistencia a retornar al seno de la misma: ¿a qué se debe que sigamos siendo todavía unos bárbaros?[11].

117 Percibimos en esas palabras de Schiller la proximidad de la Ilustración francesa y del fantástico intelectualismo de la Revolución. «La nuestra es una época ilustrada»… ¡qué sobreestimación del intelecto! «El espíritu de la libre investigación ha hecho disiparse los delirios»… ¡qué racionalismo! Se acuerda uno, sin poder evitarlo, de las palabras del proctofantasmista: «¡Desapareced! ¡Ya os hemos explicado!». Pero por propio que fuera de la mentalidad de aquella época sobreestimar la importancia y eficacia de la razón, olvidándose por entero de que, si ésta poseyera realmente tamaña fuerza, habría tenido ya tiempo más que suficiente para dar pruebas de ella, por otra parte no hay que pasar por alto que no todas entre las mejores mentes de aquella época pensaban así, y que, por eso mismo, ese deje de intelectualismo racionalista es muy probable que obedezca también a un desarrollo subjetivo particularmente intenso de ese mismo componente en Schiller. En su caso tenemos que contar con una preponderancia del intelecto, si no sobre su intuición poética, sí sobre su sensibilidad. Al mismo Schiller le parecía que había en él un conflicto en él entre la imaginación y la abstracción, es decir, entre la intuición y el intelecto. Así, escribe a Goethe[12]:

> Eso es lo que me hacía parecer, sobre todo en años pasados, un tanto torpe lo mismo en el ámbito de la especulación que en el del arte poética; pues por lo común tomaba la delantera el poeta donde hubiera debido yo filosofar, y la mente filosófica donde hubiera debido hacer yo poesía. Aún hoy observo a menudo que la imaginación

11. *Ibid.*, carta octava.
12. El 31 de agosto de 1794.

viene a molestarme en mis abstracciones, y el frío entendimiento en mi poesía.

118 La extraordinaria admiración que siente por el espíritu de Goethe, su casi femenina empatía y compenetración con la intuición de su amigo, a la que tan a menudo presta expresión en sus cartas, descansa precisamente sobre la viva percepción de ese conflicto, del que Schiller tuvo que resentirse por partida doble frente a la poco menos que perfectamente sintética naturaleza de Goethe. Ese conflicto tiene su razón de ser en el hecho psicológico de haberse prestado la energía del sentimiento en igual medida al intelecto que a la imaginación creadora. Schiller parece haber sido consciente de ello; en la misma carta ya citada a Goethe observa que, justo después de haber empezado, con el fin de señalarles sus justos límites a la imaginación y al intelecto, a «conocer y hacer uso» de sus fuerzas morales, una enfermedad física había amenazado con llevárselo a la tumba. Como se ha indicado ya en varias ocasiones, en efecto, lo característico de una función defectuosamente desarrollada es que se sustraiga al control de la consciencia y se asocie inconscientemente por propia iniciativa, es decir, con una cierta autonomía, a otras funciones, caso en el que se conduce en ausencia de toda selección diferenciada de un modo puramente dinámico, a la manera, por ejemplo, de un ímpetu o de un simple refuerzo que presta a la función consciente diferenciada el carácter de un arrebato o una compulsión. En unos casos, la función consciente es conducida por esta vía más allá de los límites que ella misma se había marcado con sus propósitos y decisiones; en otros, inducida a hacer un alto y perderse por un camino lateral antes de haber alcanzado su meta; y en otros, por último, involucrada en un conflicto con la otra función consciente, enfrentamiento, éste, que permanecerá sin resolverse mientras el impulso perturbador inconscientemente añadido no sea como tal diferenciado y sujeto de esta suerte a un cierto control consciente. Difícilmente, pues, estaremos cometiendo un error al presumir que la exclamación: «¿A qué se debe que sigamos siendo todavía unos bárbaros?», tendría su verdadero fundamento no solamente en el espíritu de aquella época, sino también en la psicología subjetiva de Schiller. En sintonía con su época también él busca encontrar las raíces del mal en el lugar equivocado, porque la barbarie nunca ha consistido —ni consistirá jamás— en que la razón o la verdad no surtan los efectos necesarios, sino en que se esperen tales efectos de ellas, o incluso en que se supongan de la razón efectos semejantes a cuenta de una supersticiosa sobreestimación de la «verdad». La barbarie reside en la unilateralidad y la desmesura, en la mala proporción en cuanto tal.

119 En el contundente espectáculo ofrecido por la Revolución francesa, precisamente, que por aquel entonces había alcanzado ya el culmen del Terror, pudo Schiller comprobar cuál es el verdadero alcance de los dominios de la diosa Razón y hasta qué punto puede triunfar en el hombre la bestia irracional. Está claro que tuvieron que ser esos hechos históricos los que le obligaron a confrontarse con este problema, como en esas tantas otras ocasiones, en definitiva, en las que un problema en rigor personal y, por ello, en apariencia subjetivo, se transforma de golpe, de coincidir con hechos externos cuya psicología albergue los mismos factores que el conflicto individual, en una cuestión de orden general que comprende a toda la sociedad. El mismo problema personal alcanza, así, una dignidad que hasta ese momento no poseía, pues, en efecto, la desunión consigo mismo tiene siempre en sí misma algo de vergonzoso y degradante, que nos rebaja al nivel de un Estado deshonrado por una guerra civil. Por eso mismo vacila uno también antes de divulgar un problema puramente personal frente a un público numeroso —a no ser, claro está, que no se ande sobrado de autoestima—. Pero si se consigue identificar y reconocer la relación del problema personal con acontecimientos con él coetáneos de mayor transcendencia, una coincidencia semejante supone tanto como una liberación de la soledad aneja a una cuestión puramente personal, y el problema subjetivo se ensancha hasta convertirse en una cuestión general que afecta a toda la sociedad. Es ésta una ganancia no pequeña con vistas a la posibilidad de una solución. Porque mientras que el problema individual sólo tenía a su disposición las escasas energías que podía depararle el interés consciente de una sola persona, a los intereses del yo vienen ahora a sumarse y unirse las fuerzas motrices colectivas, suscitándose así una situación nueva que ofrece nuevas posibilidades de solución. En efecto, lo que no habrían sido nunca capaces de hacer las fuerzas personales de la voluntad o del ánimo, es capaz ahora de hacerlo la fuerza impulsora colectiva; ésta hace que la persona supere obstáculos que con sus solas energías nunca hubiera sido capaz de vencer.

120 Podemos, pues, presumir que las impresiones de los acontecimientos de aquella época insuflaron a Schiller la audacia necesaria para aventurar una solución al conflicto entre individuo y función social. De esta contradicción tuvo también una viva consciencia Rousseau, hasta el punto de convertirse ella en el punto de partida de su *Émile ou de l'Education*. Allí encontramos algunos pasajes de importancia para nuestro problema:

> El hombre civil no es más que una unidad fraccionaria que tiende al denominador, y cuyo valor estriba en su relación con el entero, que

> es el cuerpo social. Las buenas instituciones sociales son aquellas que mejor saben desnaturalizar al hombre, privarle de su existencia absoluta para darle una relativa y transportar el yo a la unidad común.
>
> Quien en el orden civil desea conservar la primacía de los sentimientos naturales, no sabe lo que quiere. Siempre en contradicción consigo mismo, siempre fluctuando entre sus inclinaciones y sus obligaciones, no será jamás ni hombre ni ciudadano; ni será útil para sí ni lo será para los demás[13].

121 Rousseau da comienzo a su obra con la famosa frase: «Tout est bien, sortant des mains de l'Auteur des choses; tout dégénère entre les mains de l'homme» [Todo está bien al salir de la mano del Autor de las cosas; todo degenera en las manos del hombre.] Esta afirmación es típica de Rousseau y de toda aquella época.

122 También Schiller vuelve la vista atrás, pero no para divisar al hombre natural de Rousseau —la diferencia es esencial—, sino al hombre que vivía «bajo el cielo griego». Común a ambos, no obstante, es la *orientación retrospectiva*, así como la idealización y sobrevaloración del pasado inextricablemente unidas a ella. La belleza de la Antigüedad hace que Schiller se olvide de los griegos cotidianos y reales. Rousseau se aventura a decir que «l'homme naturel est tout pour lui; il est l'unité numérique, l'entier absolu» [el hombre natural es todo para él; es la unidad numérica, el entero absoluto], pasando por alto que el hombre natural es de parte a parte colectivo, es decir, que está lo mismo en él que en otros, y es mucho más que una unidad. En otro pasaje, escribe:

> A todo nos atamos, a todo nos ligamos; a cada uno de nosotros le importan los tiempos, los lugares, los hombres, las cosas, todo lo que es, todo lo que será; nuestra individualidad no es sino la menor parte de nosotros mismos. Cada uno se extiende, por así decirlo, sobre la tierra entera, y deviene sensible sobre toda esa gran superficie… ¿Y es la naturaleza la que en tal grado aleja a los hombres de ellos mismos?[14].

13. *Émile*, Livre I, p. 9. [«L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps social. Les bonnes institutions sociales sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune.

Celui qui dans l'ordre civil veut conserver la primauté des sentiments de la nature ne sait ce qu'il veut. Toujours en contradiction avec lui-même, toujours flottant entre ses penchants et ses devoirs, il ne sera jamais ni homme ni citoyen; il ne sera bon ni pour lui ni pour les autres.»]

14. *Ibid.*, Livre II, p. 65. [«Nous tenons à tout, nous nous accrochons à tout; les temps, les lieux, les hommes, les choses, tout ce qui est, tout ce qui sera, importe à cha-

123 Rousseau se engaña: piensa que sólo recientemente habría llegado ese estado de cosas a ser el que es. Pero lo único reciente aquí es nuestra *consciencia* de él. Las cosas han sido siempre así, y tanto más claramente cuanto más lejos retrocedamos en el pasado. Porque lo que Rousseau describe aquí no es sino esa mentalidad colectiva del hombre primitivo que Lévy-Bruhl ha calificado acertadamente de *participation mystique*. Ese estado de opresión de la individualidad no es una conquista reciente, sino un vestigio de esos tiempos arcaicos en los que todavía no había individualidad ninguna. Trátase, por tanto, no de una represión reciente de la individualidad, sino meramente de la toma de consciencia y la percepción del poder avasallador de lo colectivo. Ese poder lo proyecta uno de forma natural sobre las instituciones del Estado y de la Iglesia, ¡como si nadie se las hubiese arreglado hasta ahora para encontrar medios y expedientes de sobra con que eludir aun sus deberes morales de ser ello necesario! Esas instituciones de ningún modo poseen la omnipotencia que se presume de ellas, y por la cual fueron combatidas de tarde en tarde por reformistas de toda especie; donde yace inconscientemente ese poder opresor es en nosotros, en la mentalidad colectiva jamás extirpada del bárbaro. A la psique colectiva le resulta en cierto modo odioso todo desarrollo individual que no esté inmediatamente al servicio de las metas de la colectividad. Así, la diferenciación de una función en concreto, de la que hablábamos arriba, es sin duda el desarrollo de un valor individual, pero un desarrollo hasta tal punto situado todavía bajo el punto de vista de la colectividad, que, como hemos visto ya, redunda en perjuicio del mismo individuo.

124 A su desconocimiento de los antiguos estadios de la psicología humana tienen ambos autores que agradecerle lo equivocado de sus juicios en lo que se refiere a los valores del pretérito. Y el efecto de esa equivocación es su apego al espejismo de un tipo de hombre auroral y más perfecto, que vino de algún modo a despeñarse de sus alturas. La orientación retrospectiva es ya en sí misma un residuo del pensamiento antiguo, porque, como es sabido, la entera mentalidad antigua y clásica se caracteriza por pensar que la corrupción de la era presente habría sido precedida por una Edad de Oro paradisíaca. El primero en proporcionar al hombre una esperanza de futuro y prometerle, así, la posibilidad de hacer realidad sus ideales en el porvenir, no fue sino el gran hecho social e histórico-espiritual del

cun de nous: notre individu n'est plus que la moindre partie de nous-mêmes. Chacun s'étend, pour ainsi dire, sur la terre entière, et devient sensible sur toute cette grande surface… Est-ce la nature qui porte ainsi les hommes si loin d'eux-mêmes?»]

cristianismo[15]. El superior acento que los últimos desarrollos del espíritu han hecho recaer sobre esa orientación retrospectiva estaría relacionado con el fenómeno de esa regresión generalizada hacia lo pagano que empieza a hacerse notar de forma progresiva con el Renacimiento.

125 Tengo por algo seguro que esta orientación retrospectiva tiene que ejercer también un influjo muy determinado en la selección de los medios con los que educar al hombre. Una mentalidad como ésta busca amparo en una imagen ilusoria del pretérito. Nosotros podríamos pasar este hecho por alto, si no fuese porque el conocimiento del conflicto entre los tipos y los mecanismos típicos nos obliga a la vez a buscar ese elemento capaz de operar su concordia. Tampoco para Schiller, como vamos a ver enseguida, era otra cosa lo que de verdad importaba. La principal de sus ideas sobre esta cuestión la expresa él mismo con las siguientes palabras, que vienen a resumir lo dicho arriba:

> Que una deidad bienhechora arranque a tiempo al lactante del pecho de su madre, lo alimente con la leche de una edad mejor y le haga alcanzar la mayoría de edad bajo el lejano cielo de Grecia. Luego, cuando se haya hecho hombre, que retorne, como una figura extraña, a su siglo; pero no para deleitarlo con su aparición, sino para purificarlo, terrible, como el hijo de Agamenón[16].

126 Sería difícil expresar con más claridad la inspiración en el paradigma griego. Pero en esa concisa fórmula se deja también entrever una limitación, que fuerza en lo que sigue a Schiller a añadir unas palabras de capital importancia: «La materia es cierto que la tomará del presente, pero la forma la tomará prestada de un tiempo más noble, *y aun de más allá del tiempo, de la absoluta unidad inmutable de su ser*».

Schiller percibía seguramente con claridad que tenía que retroceder aún más lejos, a los tiempos inmemoriales de los héroes divinos, donde los hombres eran aún semidioses. De ahí que diga a continuación:

> De aquí, del puro éter de su naturaleza demoníaca, mana la fuente de la belleza, no contaminada por la corrupción de las generaciones y de las edades, que dan vueltas, muy por debajo de ella, en turbios remolinos.

15. Insinuaciones de lo mismo se observan ya en los misterios griegos.
16. *Sobre la educación estética del hombre*, carta novena.

Se cuela aquí el bello espejismo de una Edad de Oro, en la que los hombres todavía eran dioses y se regocijaban en la contemplación de la belleza eterna. Pero aquí ha tomado también apresuradamente la delantera el poeta al Schiller pensador. Unas pocas páginas más tarde el pensador se apodera otra vez de las riendas. Schiller escribe:

> De hecho, tiene que darnos que pensar el que prácticamente en todas las épocas históricas en que florecieron las artes y prevaleció el buen gusto, contemplemos una humanidad decadente, y que *tampoco podamos citar un solo ejemplo* de una nación en la que un alto grado de cultura estética y una considerable generalización de la misma hayan ido de la mano con libertad política y virtud cívica; las bellas costumbres, con las buenas; y la elegancia de los modales, con la sinceridad de éstos[17].

127 En sintonía con esa experiencia bien conocida e innegable tanto a título particular como general, esos héroes de tiempos inmemoriales no tendrían, pues, que haber vivido una vida particularmente moral, cosa que, por lo demás, no afirma un solo mito griego ni de otra procedencia. Si toda esa belleza pudo deleitarse en su existencia, fue tan solo porque por aquel entonces no había todavía ni un código penal ni una brigada contra las malas costumbres. Reconociendo ese hecho psicológico, es decir, que la belleza viviente no esparce sus dorados rayos a menos de elevarse sobre una realidad llena de tinieblas, tormento y fealdad, Schiller priva a su propósito más genuino de toda posible base; se ha propuesto mostrar que lo separado se haría reconciliar por la contemplación, goce y creación de lo bello. Afirma que la belleza está llamada a convertirse en el mediador encargado de restablecer la unidad original de la esencia humana. Pero, en contra de sus propias palabras, la experiencia viene en su integridad a decirle que la belleza necesita forzosamente para existir de su contrario.

128 Como lo había sido antes por el poeta, Schiller es arrastrado a partir de ahora por el pensador que hay en él; *desconfía* de la belleza, condesciende incluso a admitir como posible, a tenor de la experiencia, que ésta ejerza un influjo pernicioso:

> Adondequiera que dirijamos nuestra mirada en épocas pasadas, observamos que el buen gusto y la libertad se rehúyen mutuamente, y *que la belleza cimenta en exclusiva su reinado sobre la decadencia de las virtudes heroicas*[18].

17. *Ibid.*, carta décima.
18. *Ibid.*

Si éste es realmente el veredicto de la experiencia sobre el asunto, las demandas que Schiller plantea a la belleza se quedan prácticamente sin sostén. Continuando el hilo de sus reflexiones sobre su objeto, Schiller llega, incluso, a pergeñar la contraescritura de la belleza con toda la claridad que sería deseable:

> De atenernos, pues, únicamente a lo que las experiencias reunidas hasta ahora nos enseñan sobre el influjo de la belleza, el hecho es que no nos sentiremos muy animados a *cultivar sentimientos que tan peligrosos son para la verdadera cultura del hombre*; y antes preferiremos prescindir, a riesgo de pecar de rigidez y rudeza, de la fuerza delicuescente de la belleza a vernos, pese a todas las ventajas del refinamiento, entregados a sus efectos enervantes[19].

129 La disputa entre el poeta y el pensador podría seguramente darse por zanjada con sólo que el segundo entendiese las palabras del primero no de forma literal, sino *simbólica*, que es justamente como el lenguaje del poeta quiere ser entendido. ¿Puede Schiller haber entendido mal sus propias palabras? Poco es lo que falta para creerlo así, pues de lo contrario no le sería posible contradecirse en términos tan flagrantes. El poeta habla de una fuente de pura belleza que se oculta tras todas las eras y generaciones, y que por eso mismo está manando sin cesar en todos los hombres. Pero el hombre al que aluden sus palabras no es el de la Antigüedad helénica, sino el viejo pagano en nosotros, ese fragmento de naturaleza incorrupta y belleza natural que yace inconsciente, pero vivo, en nuestro interior, y cuyo reflejo hace transfigurarse ante nuestra vista las figuras del pretérito, induciéndonos a pensar, equivocadamente, que esos hombres habrían poseído eso que estamos buscando. Es el hombre arcaico en nosotros, rechazado por nuestra consciencia de signo colectivo y que tan espantoso e inaceptable nos parece, pero que sin embargo es el vehículo de esa belleza que en vano buscaremos en otro lugar. De él está hablando el Schiller poeta, pero el Schiller pensador no entiende bien sus palabras, confundiéndolo con un paradigma griego. Lo que no acierta a deducir lógicamente el pensador de sus evidencias, y por lo que se esfuerza en vano, coincide, sin embargo, con la promesa que le hace el poeta en lenguaje simbólico.

130 De lo dicho hasta ahora se desprende con meridiana claridad que cualquier intento por restablecer el equilibrio del hombre unilateralmente diferenciado de nuestros días tiene que contar muy seriamente con la aceptación de esa función que peca de inferior

19. *Ibid.*

por no haber sido diferenciada. Ningún intento de mediación que no sepa liberar las energías de las funciones inferiores y llevarlas después a diferenciarse tendrá éxito. Ese proceso sólo puede verificarse si se respeta las leyes de la energética; dicho de otro modo, hay que crear una pendiente que brinde a las energías latentes la oportunidad de hacer sentir sus efectos.

131 Tratar de convertir directamente una función inferior en una función superior sería una tarea absolutamente quimérica, que se ha emprendido ya muchas veces sólo para fracasar todas ellas. Ya puestos, se podría pretender igual de bien crear un *perpetuum mobile*. A ninguna forma inferior de energía puede transformársela sin más en una forma superior de la misma, salvo que se cuente a la vez con la colaboración de una fuente de valor superior; la transformación, en otras palabras, sólo puede verificarse a expensas de la función superior, sólo que en dicho caso bajo ninguna circunstancia es ya posible volver otra vez a obtener el valor inicial de la forma superior de energía en las inferiores, o ni tan siquiera en la función superior, produciéndose y teniéndose que producir el reequilibrio a un margen más moderado de temperatura. Para todo el que se identifique con su función diferenciada, tal cosa equivale, sin embargo, a un descenso a un estado que, aunque equilibrado, no puede tasarse más que de inferior comparado con el valor en apariencia inicial. Esta conclusión es inevitable. Toda educación del hombre que aspire a la unidad y armonía de su ser, está obligada a confrontarse a este hecho. Schiller llega a esa conclusión a su manera, pero se resiste a aceptar sus consecuencias, incluso a riesgo de tener que renunciar a la belleza. No obstante, tras haber pronunciado el pensador sus amargas conclusiones, el poeta toma nuevamente la palabra:

> Pero tal vez no sea la *experiencia* el tribunal ante el cual pueda resolverse una cuestión como ésta, y antes de concederse autoridad al testimonio de esa experiencia, tendría primero que haber quedado establecido, como una cosa indudable, que la belleza de que estamos hablando es la misma contra la que dan testimonio esos ejemplos[20].

132 Como bien puede verse, Schiller está haciendo aquí un intento por situarse por encima de la experiencia, atribuyendo a la belleza, por decirlo de otro modo, una cualidad que empíricamente no le pertenecería. Piensa que «*debe ser posible mostrar que la belleza constituye una condición necesaria de la humanidad*», es decir, una

20. *Ibid.*

categoría, por tanto, necesaria e irrefutable; por eso mismo habla también de un concepto puramente racional de la belleza y de una «vía transcendental» que nos aleja «del círculo de los fenómenos y de la presencia viva de las cosas». «Quien no se atreva a transcender la realidad, jamás conquistará la verdad»[21]. Su personal animadversión hacia esa vía que, según ha dictado la experiencia, no puede ser más que descendente, le lleva a no ahorrar a su intelecto lógico ninguna presión con tal de ponerlo al servicio del sentimiento, obligándolo así a dar con una fórmula que en último término haga posible alcanzar eso mismo que se tenía desde un principio la intención de conseguir, no obstante haber quedado más que de sobra demostrada su imposibilidad.

133 Un similar golpe de fuerza es el que lleva a cabo Rousseau con su hipótesis de que la madre de todos los vicios no es nuestra dependencia de la naturaleza, sino de los demás hombres, lo que le permite llegar a la conclusión siguiente:

> Si las leyes de las naciones pudieran poseer, como las de la naturaleza, una inflexibilidad que ninguna fuerza humana pudiera jamás vencer, la dependencia de los hombres volvería a ser la de las cosas; todas las ventajas del estado natural se unirían en la república a las del estado civil, y a la libertad que preserva al hombre de sus vicios vendría a juntársele la moralidad que lo eleva hacia la virtud[22].

Basándose en estas reflexiones, aconseja Rousseau lo siguiente:

> Mantened al niño en la sola dependencia de las cosas, y habréis seguido el orden de la naturaleza en el progreso de su educación... No debe obligársele a que se quede quieto cuando tenga ganas de andar, ni a que ande cuando prefiera estarse quieto. Cuando la voluntad del niño no ha sido corrompida por nuestra culpa, ellos no quieren nada inútilmente[23].

134 Lo desgraciado del asunto consiste, precisamente, en que las *lois des nations* jamás ni bajo ninguna circunstancia concuerdan con las

21. *Ibid.*

22. *Émile*, Livre II, pp. 68 s. [«Si les lois des nations pouvaient avoir, comme celles de la nature, une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses; on réunirait dans la république tous les avantages de l'état naturel à ceux de l'état civil; on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vice, la moralité qui l'élève à la vertu.»]

23. *Ibid.*, p. 69. [«Maintenez l'enfant dans la seule dépendance des choses, vous aurez suivi l'ordre de la nature dans le progrès de son éducation... Il ne faut point contraindre un enfant de rester quand il veut aller, ni d'aller quand il veut rester en place. Quand la volonté des enfants n'est point gâtée par notre faute, ils ne veulent rien inutilement.»]

de la naturaleza en medida suficiente como para que el estado civilizado sea a la vez el estado natural. De tener en absoluto que figurarse como posible tal coincidencia, no puede concebírsela más que como un compromiso, en el que sin embargo ninguno de los dos estados podría ya alcanzar su propio ideal, sino que permanecería a considerable distancia por debajo de él. Pero quien quiera alcanzar el ideal del uno o del otro estado, tendrá entonces que sujetarse a lo dicho por el mismo Rousseau: «Il faut opter entre faire un homme ou un citoyen; car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre» [No hay más remedio que elegir entre hacerse un hombre o un ciudadano, porque no es posible llegar a ser ambos a la vez].

135 En nosotros habitan ambas necesidades: naturaleza y cultura. No podemos limitarnos a ser sólo nosotros mismos, sino que tenemos que relacionarnos también con otra cosa. De ahí que tenga que haber asimismo un camino que no sea únicamente un compromiso racional, sino también un estado o proceso perfectamente ajustado al ser viviente, como cuando hablaba el profeta de una *semita et via sancta*, de una *via directa ita ut stulti non errent per eam*[24]. Me inclino, pues, a concederle también su parte de razón al poeta en Schiller, pese a que en este caso éste haya recurrido un tanto violentamente al pensador que hay en él, porque en último término no sólo hay verdades racionales, sino también verdades irracionales. Y porque lo que por la vía del intelecto parece constituir un imposible en los asuntos humanos, se ha tornado muchas veces posible por vías irracionales. De hecho, de los cambios verdaderamente importantes que ha tenido que vivir la humanidad, ninguno vino a su encuentro por la vía del cálculo intelectual, sino por vías que los directamente afectados por ellos pasaron por alto o descartaron como una insensatez, y que no fueron comprendidas en su necesidad interna sino mucho tiempo después. Y aún más frecuentemente ocurre que no se las comprenda en absoluto, porque las más importantes leyes del desarrollo de la mente humana siguen siendo para nosotros como un libro sellado por siete sellos.

136 Pese a ello, me siento poco inclinado a reconocer un especial valor a los ademanes filosóficos del poeta, porque al servicio de la poesía el intelecto es un instrumento falaz. Lo que el intelecto tenía en definitiva que ofrecernos, nos lo ha proporcionado ya en este caso poniendo al descubierto la contradicción entre deseo y experiencia. Pidiéndole ahora al pensamiento filosófico que nos resuelva también esta contradicción, estamos pidiéndole ya demasiadas

24. Is 35, 8 [una senda..., que llamarán Vía Sacra,... en la que ni los necios podrán extraviarse; Biblia de Lutero].

cosas. Y aun en el caso de que a la postre fuera concebible una tal solución, el obstáculo seguiría sin haber desaparecido, porque la cuestión no consiste aquí en absoluto en encontrar una verdad racional, ni en si ésta sería o no concebible, sino en descubrir una vía que la vida real pueda aceptar. Consejos y sabias teorías han abundado siempre. Si la cuestión no fuese otra que ésa, la humanidad habría disfrutado ya desde los días de Pitágoras de la mejor de las oportunidades para alcanzar su cenit a todos los respectos. De ahí que no deba entenderse en un sentido literal lo que Schiller propone, sino como un símbolo que, respondiendo a la inclinación de su autor por la filosofía, sale a escena velado por los ropajes del concepto filosófico. En este mismo sentido, tampoco a la «vía transcendental» que Schiller se dispone ahora a transitar debe entendérsela intelectualmente, como uno más entre esos razonamientos, por ejemplo, que tendrían su sitio en una gnoseología crítica, sino simbólicamente, como esa vía que anda el hombre siempre que tropieza con un obstáculo que en principio no puede rodear con su razón, o con una tarea del todo insoluble. Para poder dar con esa vía y andar por ella, sin embargo, el hombre tiene primero que demorarse mucho tiempo en los contrarios en que se ha bifurcado su primitiva trayectoria. El obstáculo hace que se detenga el río de su vida. Dondequiera que se produce un represamiento de la libido, se disgregan los opuestos hasta entonces unidos en el ininterrumpido fluir de la vida, enfrentándose entre sí a partir de ese instante como rivales ansiosos de pelea. Y en una lucha prolongada y de la que no se alcanza a ver cuánto durará ni cuál será su desenlace, los opuestos acaban por agotarse, y a partir de la energía que pierden cobra figura ese tercer elemento que es precisamente el inicio del nuevo camino.

137 Obedeciendo a esa regla, Schiller se entrega a partir de este momento a un análisis en profundidad de los contrarios en él operantes. Sea cual fuere el obstáculo con el que tropecemos, a poco que superarlo resulte verdaderamente difícil, la discrepancia entre nuestras propias intenciones y el objeto que a ellas se resiste se convierte muy pronto en un conflicto en nosotros mismos. Porque al esforzarme yo en someter el objeto rebelde a mi voluntad, todo mi ser va entrando poco a poco con él en una relación, provocada justamente por la intensa investidura de libido que se lleva consigo al otro lado, por expresarlo de esta manera, una parte de mi ser. Se suscita así una identificación parcial entre ciertos fragmentos de mi personalidad y el ser del objeto, y tan pronto como esa identificación ha hecho aparición, el conflicto se traslada a mi propia alma. Esa «introyección» del conflicto con el objeto causa en mí una

desunión conmigo mismo, consiguiendo, por tanto, que me sienta impotente frente a él y desencadenando de este modo afectos que son todos ellos sin excepción síntoma de una división interna, pero que hacen que me perciba a mí mismo, poniéndome por ello en situación —de no estar yo, claro está, del todo ciego— de redirigir mi atención hacia mi persona y seguirle la pista al juego de los opuestos en mi interior.

138 Ese camino lo sigue también Schiller, pero sin considerar que ese desacuerdo afecte a individuo y Estado, sino a esa dualidad que al comienzo de la carta undécima forman, según sus propias palabras, «persona y circunstancia», es decir, el yo y sus cambiantes afecciones. Mientras que el yo posee una relativa persistencia, su ser referido (su ser afectivo) es mudable. Schiller busca llegar de este modo a las raíces mismas del desacuerdo. Y lo cierto es que la primera de esas dimensiones es la función consciente del yo, y la segunda la relación con el colectivo. Ambas determinaciones forman parte de la psicología humana. Pero los distintos tipos observan esos mismos hechos básicos bajo una distinta luz. Para el introvertido es indudable que la idea del yo es lo continuo y dominante en la consciencia, y lo opuesto a ella sus relaciones o afecciones. Para el extravertido, en cambio, el acento recae antes en la continuidad de la relación con el objeto, y sólo en menor medida en la idea del yo. De ahí que en su caso el problema sea otro. Este hecho hay que tenerlo muy presente y en cuenta al seguir a Schiller en sus posteriores reflexiones. Cuando éste dice, por ejemplo, que la persona se manifiesta «en el yo eternamente persistente y sólo en él», esas palabras han sido pronunciadas desde la óptica de un introvertido. Desde la del extravertido, en cambio, habría que decir que la persona se manifiesta única y exclusivamente en su ser referido, en la función de la relación con el objeto. La «persona», en efecto, es exclusivamente el yo sólo en el caso del introvertido; en el del extravertido, la persona reside en su ser afectada y no en el yo afectado. Su yo se halla en cierto modo por debajo de su afección, es decir, de su relación. El extravertido se descubre a sí mismo en lo mudable y en el cambio, y el introvertido en lo persistente. El yo no es «eternamente persistente» en ningún caso, y menos que en ninguno en el del extravertido, para quien este asunto nunca merece demasiada atención. Para el introvertido, en cambio, merece toda la que pueda prestarle, por lo que se asusta ante todo cambio capaz de afectar a su yo. La afectividad puede ser en su caso una cosa directamente desagradable, mientras que el extravertido bajo ninguna circunstancia querría pasarse sin ella. En las palabras que cito a continuación se reconocerá al introvertido sin dificultad:

> Que siga siendo siempre él mismo en todos los cambios y que convierta toda percepción en experiencia, es decir, en unidad del conocimiento, y cada una de sus manifestaciones temporales en ley intemporal: he aquí la norma que le ha sido prescrita por su naturaleza racional[25].

139 Pocas cosas serían más obvias que lo abstrayente y reservado de esta actitud; ésta es incluso erigida en norma suprema. Toda vivencia tiene que ser elevada de inmediato a la categoría de experiencia, y de la suma de las experiencias tiene que deducirse igual de inmediatamente una ley intemporal. Y, sin embargo, la actitud a ella opuesta, en la que no deben convertirse en experiencia las vivencias a fin de no crearse leyes que pongan trabas al futuro, es igual de humana.

140 Con ello armoniza a la perfección el que Schiller no pueda concebir a Dios como un ser *en devenir*, sino únicamente como un ser *eternamente existente*, y reconozca por ello también con intuición segura la «semejanza a Dios» del estado introvertido ideal:

> El hombre, concebido como un ser pleno, sería, por ello, la unidad persistente que permanece eternamente idéntica a sí misma en el torrente del devenir... En su personalidad el hombre alberga indiscutiblemente el germen de su divinidad*.

141 Esta concepción del ser de Dios se compadece muy mal con la encarnación cristiana y esas similares ideas neoplatónicas de la madre de Dios y de su hijo, que como demiurgo desciende al devenir[26]. Pero las palabras de Schiller muestran que la función a que éste atribuye el valor supremo, la divinidad, no es otra que la persistencia de la idea del yo. El yo que se abstrae de sus afecciones es para él lo más importante, y por eso esta idea es también la que Schiller ha diferenciado al máximo, como sucede en el caso de todo introvertido. Su dios, su valor supremo, es para él la abstracción y conservación del yo. Para el extravertido, en cambio, ese dios es la experiencia del objeto, la total absorción en la realidad, motivo por el que un dios encarnado despierta en él más simpatías que un Legislador eterno e inmutable. Adelantándome a los hechos, me gustaría hacer notar aquí que estos puntos de vista sólo tendrían validez para la psicología consciente de los tipos. En lo inconsciente las cosas son al revés. Schiller parece haberlo barruntado así: aun-

25. *Sobre la educación estética del hombre*, carta undécima.
* *Ibid*.
26. Al respecto cf. lo dicho por Juliano sobre la madre de los dioses.

que su consciencia empiece por creer en un Dios inmutable, él ha visto pese a todo abierta la vía hacia la divinidad en los sentidos y, por tanto, en sus afecciones, en lo cambiante y el proceso viviente. Pero ésta es una función de importancia para él secundaria, y en la medida en que se identifica con su yo y abstrae de lo mudable, su actitud consciente se vuelve también del todo abstrayente, y la afectividad, la relación con el objeto, se sume entonces forzosamente en mayor grado en lo inconsciente.

142 Este estado de cosas tiene notables consecuencias: por obra de la actitud consciente abstrayente que, fiel a su ideal, convierte toda vivencia en experiencia y las experiencias en ley, el introvertido termina aquejado por unas ciertas insuficiencias y limitaciones características de él. Schiller tuvo viva consciencia de ellas en su relación con Goethe, pues sentía que la naturaleza más extravertida de Goethe se oponía a la suya objetivamente[27]. Significativas son las palabras que Goethe pronuncia a propósito de su propio carácter.

> Como persona observadora que soy, soy un realista irredento, incapaz de desear quitar ni añadir nada a ninguna de las cosas que se presentan ante mí, e ignorante de cualquier otra diferencia entre los objetos que no sea la de si me resultan o no de interés[28].

No menos característico es lo dicho por Goethe del efecto que Schiller tiene sobre él:

> Si yo le he servido a usted de representante de ciertos objetos, usted me ha *reconducido de una observación en exceso rigurosa de las cosas externas y de las relaciones entre ellas de vuelta a mí mismo, enseñándome a ver de una manera más justa la polivalencia del hombre interior*[29].

143 Schiller, por el contrario, como él mismo hace notar varias veces, veía a Goethe como un complemento o consumación de su propia naturaleza, y era a la vez consciente de las diferencias entre ellos, que describe con las siguientes palabras:

> No espere de mí un gran tesoro material de ideas; eso es lo que encontraré yo en usted. Yo necesito y aspiro a hacer mucho de poco, y si alguna vez llegase usted a conocer más de cerca lo pobre que soy en eso que llaman conocimiento adquirido, tal vez piense que eso mismo podría haber tenido algunas felices consecuencias. Como el

27. Carta a Goethe del 5 de enero de 1798.
28. Carta a Schiller del 27 de abril de 1798.
29. Carta a Schiller del 6 de enero de 1798.

> círculo de mis ideas es estrecho, lo recorro tanto más rápida y frecuentemente, y puedo por ese motivo hacer un mejor uso de mi escaso peculio y crear por la forma una multiplicidad que se ausenta en el contenido. Usted se esfuerza por simplificar su gran universo de ideas, mientras que yo busco variedad para mis pequeñas posesiones. Usted tiene un reino que gobernar, mientras que yo sólo poseo una familia un tanto numerosa de conceptos, que de todo corazón me gustaría ampliar hasta hacer de ella un pequeño universo[30].

144 Si descontamos de las declaraciones de Schiller ciertos sentimientos de inferioridad característicos del introvertido y tenemos presente que de su «gran universo de ideas» el extravertido sería menos un monarca que un súbdito, las palabras de Schiller ofrecen un perfil ajustado de ese empobrecimiento que suele seguirse de una actitud básicamente abstrayente.

145 Otra de las consecuencias de esa actitud recién nombrada, cuya importancia, además, irá poniéndose cada vez más de manifiesto en el curso de nuestro examen, estriba en que lo inconsciente desarrolla en este caso una actitud compensatoria. En efecto, cuanto más restringe la abstracción consciente la relación con el objeto (por lo excesivo del número de «experiencias» y «leyes» respectivamente tenidas y deducidas), tanto mayor es la demanda que de aquél se suscita en contrapartida en lo inconsciente, demanda que termina por manifestarse en la consciencia como una *compulsiva ligazón sensible al objeto*. La relación sensible viene aquí a suplir la falta de una relación *sentimental* con el objeto o a reparar el que ésta haya sido neutralizada por la abstracción, y del todo característicamente Schiller ve por ello en los *sentidos*, en lugar de en los *sentimientos*, la vía que conduce a la divinidad. Su yo se sirve del pensamiento, pero su afectividad y sus sentimientos se sirven de la sensibilidad. El dilema, por tanto, se plantea en su caso entre la espiritualidad, representada por el pensamiento, y la sensibilidad, representada por la afectividad o el sentimiento. En el caso del extravertido, en cambio, las cosas son al revés: su relación con el objeto se halla desarrollada, pero su universo de ideas es sensible, concreto y personal.

146 El sentimiento sensible o, por decirlo con más propiedad, el sentimiento que opera al nivel de la sensibilidad, es *colectivo*, es decir, crea una vinculación o afectividad por la que la persona es a la vez automáticamente transportada a un estado de *participation mystique* y, por tanto, a un estado de identidad parcial con el objeto percibido a través de la sensación. Esa identidad se manifiesta en

30. Carta a Goethe del 31 de agosto de 1794.

una dependencia forzosa de éste, y eso es lo que induce al introvertido, por la vía de un *circulus vitiosus*, a intensificar todavía más esa abstracción que debería poner fin a tan molesta relación y a la compulsión emanada de ella. Schiller era consciente de esa peculiaridad del sentir sensible: «Mientras el hombre se limite a sentir, desear y actuar movido por el mero apetito, *no es otra cosa que mundo*»[31].

Pero como el introvertido no puede prolongar sin fin sus abstracciones para, de este modo, escapar a su afectividad, se siente por último obligado a conferir una forma a lo externo. Schiller prosigue diciendo:

> Para no ser, pues, meramente mundo, tiene el hombre que imprimir forma a la materia, ha de exteriorizar todo lo interno y conferir forma a todo lo externo. Ambas tareas, si se las concibe en su expresión más perfecta, nos devuelven al concepto de divinidad del que había yo partido[32].

147 Este pasaje es importante. Supongamos que el objeto de ese sentimiento sensible sea una persona, ¿se plegará ella a esa prescripción? ¿Tolerará ser formada por quien se relaciona con ella como si esa persona fuese su creador? De que el hombre está llamado a ser Dios en lo pequeño está claro que no puede dudarse, pero en última instancia aun las cosas inanimadas tienen derecho divino a su propia existencia, y el mundo llevaba ya mucho tiempo sin ser un caos el día en que los primeros homínidos empezaron a tallar piedras. Si todo introvertido quisiera exteriorizar su limitado mundo conceptual y conferir, con arreglo a él, forma a lo externo, sería ésta seguramente una empresa muy delicada. Verdad es que cosa semejante sucede todos los días, pero no sin que el hombre deje de sufrir, y por cierto que con el mejor de los motivos, a cuenta de esa semejanza a Dios.

148 En el caso del extravertido esa fórmula rezaría como sigue: «Interiorizar todo lo externo y conferir forma a todo lo interno». Esa reacción, como hemos visto más arriba, fue precisamente la que Schiller desencadenó en Goethe. De ella brinda éste un acertado paralelismo cuando escribe a Schiller: «En cambio, en toda suerte de actividad soy lo que podría llamarse *un perfecto idealista: no pregunto en absoluto por los objetos, sino que exijo que todo se acomode a mis ideas*»[33]. En otras palabras, cuando el extravertido piensa, reina el mismo despotismo que cuando el introvertido actúa sobre

31. *Sobre la educación estética del hombre*, carta undécima.
32. *Ibid.*
33. Carta a Schiller del 27 de abril de 1798.

el mundo externo[34]. Esta fórmula sólo puede, pues, reclamar validez allí donde se ha alcanzado ya un estado casi del todo perfecto: un mundo de ideas, en el caso del introvertido, tan rico, flexible y expresivo como para que el objeto no se vea ya nunca más atrapado en un lecho de Procusto en él; y un conocimiento y consideración, en el caso del extravertido, tan completos del objeto como para que este último no se vea ya nunca más desfigurado hasta la caricatura cuando con él se reflexione. Pero eso significa que Schiller basa su fórmula en el más inclemente de los criterios, planteando al desarrollo psicológico del individuo unas exigencias poco menos que imposibles de cumplir de tan alto como se ha puesto su listón —presuponiendo, claro está, que él mismo tuviera claro en todos sus detalles lo que su fórmula significaba—.

149 Sea de ello lo que fuere, una cosa es segura, y es que esa fórmula: «Exteriorizar todo lo interno y conferir forma a todo lo externo», encierra el ideal de la actitud consciente del introvertido. Los dos supuestos en que se lo ha basado son, el primero, que el mundo conceptual interno, el principio formal, posee la amplitud ideal; y el segundo, que es posible una aplicación ideal del principio sensible, que en este caso abandona su estatus de afectividad para convertirse en una potencia activa. Mientras el hombre sea «sensible», no es «otra cosa que mundo», y «para no ser meramente mundo, tiene que conferir forma a la materia». Hay aquí implícita una inversión del principio sensible, pasivo y paciente. Pero ¿de qué modo puede una inversión semejante producirse? Ésa es justamente la cuestión. Se hace muy difícil aceptar que el hombre pueda conferir a su mundo de ideas la amplitud extraordinaria que sería necesaria para poder imprimir al mundo material la forma correspondiente, y a la vez invertir el signo de su afectividad, de su sensibilidad, de un estado pasivo a uno activo, para de este modo elevarla a las alturas de su mundo de ideas. En algún lugar tiene el hombre que estar relacionado con otra cosa, *sometido*, por decirlo así, a ella, o de lo contrario sería de verdad semejante a Dios. Las cosas llegarían en tal caso tan lejos que Schiller tendría que permitir que se hiciese violencia al objeto. Pero entonces estaría otorgando a la función inferior arcaica derechos de existencia ilimitados, como es sabido que —en teoría al menos— hizo efectivamente Nietzsche. Ahora bien, ésta es una hipótesis que de ningún modo puede apli-

34. Me gustaría señalar que todas las observaciones que hago en este capítulo a propósito del extravertido y del introvertido valen únicamente para los tipos aquí discutidos: el tipo sentimental intuitivo y extravertido, representado por Goethe, y el tipo intelectual intuitivo e introvertido, representado por Schiller.

carse a un hombre que, como Schiller, hasta donde yo sé en ninguna ocasión se expresó conscientemente en estos términos. Su fórmula más bien posee un carácter del todo ingenuo e idealista, que seguramente armoniza con el espíritu de su época, todavía no aquejada por una desconfianza hacia la verdad y la naturaleza humanas tan honda como la del criticismo psicológico inaugurado por Nietzsche.

150 La fórmula schilleriana sólo podría llevarse a efecto aplicando un punto de vista despiadado, el del poder, que o bien se desentendiese de justicias y equidades frente al objeto, o de toda consideración escrupulosa de la propia competencia. Sólo en ese caso, que está claro que Schiller jamás tuvo en mente, podría también la función inferior participar en la vida, y de esa forma, asimismo, es como ingenua e inconscientemente, y todavía disimulado tras el resplandor de las grandes palabras y los bellos ademanes, se ha impuesto siempre lo arcaico, y nos ha ayudado a levantar esta «cultura» actual sobre cuyo carácter se muestra ahora la humanidad un tanto en desacuerdo. El impulso arcaico de poder, hasta entonces oculto tras los ademanes civilizados, se abrió paso de aquí en adelante como tal hasta la superficie, probando sin posibilidad de discusión que «seguimos siendo unos bárbaros». Porque no hay que olvidar que, en la misma medida en que la actitud consciente puede gloriarse de una cierta semejanza a Dios a cuenta de lo elevado y absoluto de su punto de vista, se desarrolla una actitud inconsciente cuya semejanza a Dios se orienta hacia lo hondo, es decir, hacia un dios arcaico de naturaleza sensible y violenta. La enantiodromía heracliteana se cuida de que venga el tiempo en que incluso ese *Deus absconditus* se aproxime a la superficie, relegando a un rincón al Dios de nuestros ideales. Parece como si los hombres de las postrimerías del siglo XVIII hubieran preferido no darse por enterados de lo que por entonces estaba ocurriendo en París, aferrándose a una actitud estética, entusiasta o lúdica, con el único fin de engañarse a sí mismos y no tener que contemplar los abismos de la naturaleza humana.

> Pero allá abajo es terrible,
> y no debe el hombre tentar a los dioses,
> ni desear jamás contemplar
> lo que ellos, clementes, cubren con noche y espanto[35].

151 En vida de Schiller, en efecto, no había sonado aún la hora del enfrentamiento con el inframundo. Internamente, Nietzsche estuvo mucho más próximo a esa hora, por lo que tuvo la certeza de

35. Schiller, *Der Taucher*.

que nos acercábamos a una época en la que la lucha sería gigantesca. Por eso rompió él también, demostrando ser el único discípulo de Schopenhauer digno de este nombre, el velo de la ingenuidad, acarreando a la superficie en su *Zaratustra* parte de las cosas destinadas a convertirse en materia viviente de una era que anunciaba ya su venida.

b) *Sobre los impulsos básicos*

152 En la carta duodécima atiende Schiller a los dos impulsos básicos, de los que aquí ofrece también una más exhaustiva descripción. El impulso «sensible» se ocupa de encerrar al hombre «en los límites del tiempo y convertirlo en materia», y exige

> que haya cambio, que el tiempo tenga un contenido. Ese estado de tiempo meramente lleno se llama *sensación*... El hombre no es en ese estado más que una unidad del orden de la magnitud, un momento lleno del tiempo; o, mejor dicho, no es *él*, porque su personalidad queda anulada mientras lo domina la sensación y el tiempo lo arrastra consigo... [Ese impulso] liga con cadenas indestructibles al espíritu, que aspira a cosas más elevadas, al mundo de los sentidos, y llama a la abstracción a que deje de vagar a su libérrimo albedrío en lo infinito y vuelva a los límites del presente[36].

153 Del todo característico de la psicología de Schiller es que éste conciba la expresión de ese impulso como «sensación» y no, acaso, como un *deseo* sensible activo. Muestra eso que la sensibilidad posee para él el carácter de lo *reactivo*, de la afectividad, lo cual es típico del introvertido. Un extravertido destacaría sin duda en primer lugar el carácter del *deseo*. Por lo demás, resulta también característico que sea este impulso el que exija el cambio. La idea quiere inmutabilidad y eternidad, y puesto que quien se halla bajo el primado de la idea aspira a la persistencia, todo lo que apueste por el cambio tiene en su caso que adherirse al partido opuesto, que en Schiller está en concreto representado por el sentimiento y la sensación, de conformidad con la regla aún fusionados entre ellos debido a lo subdesarrollado de su estatus. Schiller distingue de manera insuficiente el «sentimiento» de la «sensación», como bien puede apreciarse en el siguiente pasaje: «El sentimiento sólo puede decir: esto es verdad para este sujeto y en este momento; pero pueden venir otro momento y otro sujeto que anulen lo afirmado por la actual sensación»[37].

36. *Sobre la educación estética del hombre*, carta duodécima.
37. *Ibid.*

154 Este pasaje es una clara muestra de que incluso en el uso idiomático que hace Schiller de «sensación» y «sentimiento» ambos vocablos se confunden entre sí, y en lo dicho en él se hace notar una insuficiente valoración y diferenciación del sentimiento frente a la sensación. Un sentimiento diferenciado es tan perfectamente capaz de afirmar *valores universales* como de descender a afirmaciones sobre valores concretos. En cambio, es cierto que la sensación afectiva del tipo intelectual introvertido es meramente casuística debido a lo pasivo y reactivo de su carácter, porque esa sensación no es jamás capaz de elevarse a una comparación abstracta de la totalidad de los casos por encima del caso concreto por el que ha sido en exclusiva estimulada, al ser ésta una operación de la que en el tipo intelectual introvertido no se cuida la función sentimental, sino la intelectual. Las cosas son al revés en el caso del tipo sentimental introvertido, en el que el sentimiento alcanza un carácter abstracto y general, y puede por ello establecer también valores universales y duraderos.

155 De las palabras de Schiller se desprende, además, que la «sensación afectiva» (con la que estoy refiriéndome precisamente a esa característica mezcolanza de sentimiento y sensación en el tipo intelectual introvertido) es esa función con la que el yo declara no ser idéntico. Posee el carácter de una cosa rebelde y ajena que «anula» la personalidad, la arrastra consigo y saca a las personas fuera de sí, alienándolas de sí mismas. De ahí que Schiller la compare también con el «afecto» que *pone fuera de sí* a una persona[38], añadiendo que cuando esa misma persona vuelve luego a recobrar el juicio, se dice «igual de acertadamente que ha *vuelto* a sus cabales[39], es decir, que ha *entrado* otra vez en razón, que es otra vez ella misma». Se sigue de aquí sin posible equívoco que para él la sensación afectiva no pertenece propiamente a la persona, siendo más bien un efecto colateral más o menos desafortunado, «sobre el que en ocasiones triunfa una firme voluntad». Al extravertido, en cambio, le parece que es precisamente esa dimensión la que constituye su verdadero ser, y que él es quien de verdad es cuando está afectado por el objeto, cosa que seguramente no nos costará demasiado esfuerzo entender si consideramos que para él la relación con el objeto es la función superior diferenciada, a la que el pensamiento y sentimiento abstractos son tan opuestos como indispensables son ambos para el introvertido. Los prejuicios de la sensibilidad afectan en la misma medida al pensamiento del tipo sentimental extravertido que al sentimiento del tipo intelectual introvertido. Para ambos implican la

38. Es decir, «extravertido».
39. Es decir, «introvertido».

máxima «restricción» a lo material y casuístico. La experiencia del objeto —y no sólo la abstracción de él, como piensa Schiller— conoce también un «vagar a su libérrimo albedrío por lo infinito».

156 A continuación de haber expulsado a la sensibilidad del concepto y los dominios de la persona, Schiller puede sacar la conclusión de que ésta sería una «unidad absoluta e indivisible» que «jamás puede estar en contradicción consigo misma». Esa unidad no es más que un desiderátum del intelecto, al que le gustaría ver preservada la integridad de su sujeto en su máxima idealidad, y que, por ello, descarta que la función que él juzga inferior, la de la sensibilidad, pueda ser una función superior. El resultado de todo esto es esa mutilación de la naturaleza humana que constituía el objeto y el punto de partida del análisis schilleriano.

157 Por poseer el sentimiento para Schiller la naturaleza de una sensación afectiva y no ser, por ello, más que casuístico, el pensamiento formativo, o, como lo llama Schiller, el «impulso formal»[40], pasa como es natural a ser objeto de la más alta estima por su parte, revistiéndose de un genuino valor de eternidad: «Pero cuando el pensamiento acierta a decir: *es esto*, *decide para siempre y de una vez por todas*, y de la validez de su aserción sale fiadora la misma *personalidad* que *desafía todo cambio*»[41].

Pero aquí tiene uno que preguntarse: ¿de verdad sería lo persistente lo que da sentido y valor a la personalidad? ¿No se lo darían también el cambio y el devenir, el desarrollo, el cual podría quizá representar valores aún más elevados que el mero obstinarse en «desafiar» todo cambio[42]?

> Así, pues, donde prevalece el impulso formal, y el objeto puro obra en nosotros, se da la más perfecta ampliación del ser y todas las barreras desaparecen, elevándose el hombre, desde aquella unidad del orden de la magnitud a la que lo habían reducido sus sentidos indigentes, a una unidad del orden de la idea que comprende por debajo de ella el entero reino de los fenómenos… Ya no somos individuos, sino especie; el juicio de todos los espíritus se pronuncia por boca del nuestro, y nuestra acción representa la elección de todos los corazones*.

158 No hay duda de que el pensamiento del introvertido aspira a ese Hiperión; lo único que hay que lamentar es que la unidad del orden

40. «Impulso formal» significa en Schiller lo mismo que «facultad intelectual». Cf. carta décimo tercera.
41. *Sobre la educación estética del hombre*, carta duodécima.
42. En pasajes posteriores el mismo Schiller somete a discusión este punto.
* *Ibid.*

de la idea sea el ideal de una clase de hombres tan limitada en su número. El pensamiento es una función, que, cuando ha alcanzado la plenitud de su desarrollo y obedece en exclusiva a sus propias leyes, aspira, como es natural, a que se le reconozca una validez absoluta. Hay, por ello, una parte del mundo que sólo puede ser captada por él —como hay una segunda parte que sólo puede serlo por el sentimiento, una tercera que sólo por la sensación, etc.—, y seguramente ése es el motivo de que no haya tampoco una sola función psíquica, sino varias, pues el sistema psíquico no puede ser entendido biológicamente más que como un sistema adaptativo, como el de los ojos, de los que hay que suponer que, si existen, es porque existe la luz. Pero por eso mismo, la importancia del pensamiento —aunque éste posea en su particular esfera validez absoluta, como la vista en la suya, donde ella es la única función con la que pueden captarse las vibraciones luminosas, o como el oído en la suya, donde él es a su vez la única función con la que pueden captarse las vibraciones acústicas— asciende en toda circunstancia nada más que a un tercio o un cuarto del total. A quien pone la «unidad del orden de la idea» en el lugar más alto, por tanto, y percibe la sensación afectiva como una cosa contraria a su personalidad, puede comparárselo a una persona que tuviese una vista excelente, pero que, sin embargo, estuviera totalmente sorda y careciera, además, de sentido del tacto.

159 «Ya no somos individuos, sino especie»; y así es, sin duda, si nos identificamos en exclusiva con el pensamiento o con cualquier otra función aislada *por sí sola*. Somos entonces seres colectivos de validez universal, pero seres colectivos que se han alienado totalmente de sí mismos. A excepción de ese cuarto de psique, los otros tres cuartos de ella están a oscuras, reprimidos y minusvalorados. «Est-ce la nature, qui porte ainsi les hommes si loin d'eux-mêmes?» [¿Es la naturaleza la que lleva así a los hombres tan lejos de sí mismos?], podemos preguntarnos aquí con Rousseau. Pero no, no es ella, sino nuestra propia psicología ante todo, que tan salvajemente sobrevalora una única función y se deja arrastrar por ella. Ese ímpetu es, no obstante, un fragmento de naturaleza: esa energía indómita del impulso, de la que se horroriza el tipo diferenciado cuando «por casualidad» no se manifiesta ella en la función ideal, donde es celebrada y cantada como divina inspiración, sino en una función inferior, como con claridad dice Schiller: «Pero tu individualidad y tu actual necesidad *serán arrastradas consigo por el cambio, y lo que ahora apeteces ardientemente lo convertirá él un día en objeto de tu aversión*»[43].

43. *Ibid.*, carta duodécima.

160 Sea que lo indómito, desmedido y desproporcionado se manifieste en la sensibilidad —*in abiectissimo loco*— o como una sobreestimación y deificación de la función más desarrollada, en el fondo es lo mismo: *barbarie*. Pero ésta no se advertirá mientras se siga hipnotizado por el *fin* de los actos y se ignoren los *medios* que conducen a él.

161 Identificarse con una única función diferenciada significa ser colectivo, pero no ya *colectivamente idéntico*, como el hombre primitivo, sino colectivamente *adaptado*; en dicha medida, es cierto que «el juicio de todos los espíritus es pronunciado por boca del nuestro», pues pensamos y hablamos exactamente como esperan que lo hagamos todos aquellos en quienes el pensamiento está en esa misma medida diferenciado y adaptado. Y también «la elección de todos los corazones está representada por nuestra acción», ya que pensamos y actuamos como todo el mundo desea que pensemos y actuemos, como todo el mundo piensa, en definitiva, que es también la mejor y más deseable manera en que cabe hacer ambas cosas, es decir, identificándose todo lo que uno pueda con una única función diferenciada, porque tampoco ninguna otra cosa nos reportará ventajas sociales más obvias. Pero a las dimensiones subdesarrolladas de la persona, en cambio, que a veces constituyen una gran parte de nuestra individualidad, eso mismo les acarrea las más grandes desventajas. Schiller escribe:

> Desde el instante en que se afirma un antagonismo original y, por tanto, ineludible de ambos impulsos, lo cierto es que ya no hay otra forma de mantener la unidad en el hombre que no sea la de *subordinar sin condiciones* el impulso sensible al racional. Pero de ahí no puede brotar más que uniformidad y no armonía, y el hombre queda dividido para siempre... Como nos resulta tan difícil no traicionar nuestros principios cuando las emociones nos apremian, recurrimos al cómodo expediente de *poner a salvo nuestro carácter embotando nuestros sentimientos*, por parecernos obvio que es infinitamente más fácil conservar la calma frente a un rival desarmado que dominar a un adversario valeroso y bien pertrechado. En esa operación consiste también en la mayor parte de los casos eso que se llama «formar a una persona» en el mejor sentido de esta expresión, es decir, cuando ésta denota la conformación de su interior y no meramente de su exterior. Una persona así formada es claro que estará a salvo de ser naturaleza bruta y de aparecer como tal, pero estará a la vez aislada por sus principios, como por una coraza, de todas las sensaciones naturales, por lo que será tan inabordable para la humanidad de fuera como para la humanidad de dentro[44].

44. *Ibid.*, carta décimo tercera, nota.

162 Schiller sabe también que ambas funciones, pensamiento y afectividad (sensación afectiva), pueden *la una suplantar a la otra* (cosa que, como vimos, es justamente lo que sucede cuando una de ellas es preferida a la otra).

> El hombre puede depositar en la fuerza pasiva [afectividad] la intensidad que reclama la activa, anteponer al impulso formal el material y hacer de la receptiva la facultad determinante. O puede también *atribuir* a la fuerza activa la *extensión* que corresponde a la pasiva, anteponer al impulso material el formal y reemplazar la facultad determinante por la receptiva. En el primer caso jamás será él mismo; en el segundo jamás será otra cosa[45].

163 En este más que notable pasaje hay mucho de lo que hablábamos más arriba. Si la fuerza del pensamiento positivo fluye a la sensación afectiva, cosa que equivaldría a una inversión del tipo, entonces se hace que prevalezcan las cualidades de la sensación afectiva no diferenciada y arcaica, es decir, el individuo recae en una vinculación exteriorísima, en una identidad con el objeto sentido. Este estado se corresponde con lo que llamamos una *extraversión inferior*, es decir, con una extraversión que desliga, por así decirlo, enteramente al individuo de su yo y lo disuelve en lazos e identidades colectivas arcaicas. Ya no es «él mismo», sino simple relación, y al ser idéntico a su objeto carece de punto de vista. A ese estado se resiste instintivamente el introvertido con todas sus fuerzas, lo que, sin embargo, no es obstáculo para que inconscientemente recaiga a menudo en él. Pero ese estado no debe confundirse bajo ninguna circunstancia con la extraversión de un tipo extravertido, por más que sea esto lo que suela hacer casi siempre el introvertido, deparando así a esa extraversión el mismo desprecio que en el fondo le merece en todo momento su propia relación[46]. El segundo caso descrito por Schiller es el inverso: la estricta representación del tipo intelectual introvertido que, amputando sus sensaciones afectivas inferiores, se condena a sí mismo a la esterilidad, es decir, se precipita en ese estado en que «será tan inabordable para la humanidad de fuera como para la humanidad de dentro».

164 También aquí resulta evidente que Schiller está escribiendo siempre desde el punto de vista del introvertido en exclusiva. El extravertido, en efecto, que no tiene su yo en el pensamiento, sino en la relación afectiva con el objeto, donde verdaderamente se en-

45. *Ibid.*, carta décimo tercera.

46. Me gustaría hacer notar aquí, con el fin de evitar malentendidos, que ese desprecio no se aplica al objeto, o por lo menos no por regla general, sino a la relación con él.

cuentra a sí mismo es en el objeto, que es justamente donde el introvertido se pierde a sí mismo. En cambio, cuando el extravertido se introvierte, acaba en una vinculación inferior con ideas colectivas, en una identidad con un pensamiento colectivo de tipo arcaico y concretístico, al que puede darse el nombre de *representación sensorial*. En esa función inferior se pierde a sí mismo tanto como el introvertido en su extraversión. Y, por ello, siente por la introversión la misma aversión, miedo o tácito desprecio que el introvertido por la extraversión.

165 Schiller siente que el antagonismo reinante entre ambos mecanismos y, por tanto, entre sensación y pensamiento en lo que respecta a su caso particular —o, como dice también él mismo, entre «materia y forma» o «pasividad y actividad» (afectividad y pensamiento activo[47])— *no puede salvarse mediante ningún puente*. «La distancia entre la sensación y el pensamiento» es «infinita», y «nada en absoluto» será alguna vez capaz de «reconciliarlos». Ambos «estados son contrarios entre ellos, y no pueden jamás llegar a ser uno»[48]. Pero ambos impulsos quieren ser, y como «energías», como lo expresa Schiller con una terminología del todo actual, quieren y tienen necesidad de «distensión»[49].

> El impulso material y el formal son igual de serios en sus exigencias, porque, al conocer, el uno se refiere a la *realidad* de las cosas, y el otro a la *necesidad* de las mismas[50].
>
> Pero la distensión del impulso sensible de ninguna manera puede ser la consecuencia de una incapacidad física ni de un embotamiento de la sensibilidad, que en todas partes no merecen más que desprecio; tiene que ser un acto de la libertad, una actividad de la persona que modere con su intensidad moral aquella intensidad sensible... Los sentidos sólo deben salir perdedores ante el espíritu[51].

En buena lógica, la recíproca debe concluirse con no menor necesidad, y el espíritu sólo debería salir perdedor ante los sentidos. Schiller no lo afirma así de modo expreso, pero eso es seguramente lo que quiere decir cuando escribe lo siguiente:

> Igual de ilícito sería que esa distensión del impulso formal fuese el resultado de una incapacidad espiritual o de una relajación de las fuerzas intelectuales o volitivas, que sólo redundarían en una

47. Contrariamente al pensamiento *reactivo* que mencionábamos más arriba.
48. *Sobre la educación estética del hombre*, carta décimo octava.
49. *Ibid.*, carta décimo tercera.
50. *Ibid.*, carta décimo quinta.
51. *Ibid.*, carta décimo tercera.

> humillación de la humanidad. Su gloriosa fuente ha de estar en la plenitud de los sentidos; la sensibilidad misma tiene que afirmar su terreno con fuerza victoriosa y resistirse a la violencia que al espíritu le agradaría infligirle con su actividad preventiva[52].

166 En estas palabras está reconociéndose que la «sensibilidad» tiene los mismos derechos que la espiritualidad. Schiller otorga, pues, a la sensación el derecho a disfrutar de una existencia propia. A la vez, sin embargo, vemos igualmente insinuada en este pasaje una idea aún más profunda: la «interacción» de ambos impulsos, una comunión de intereses —o «simbiosis», como diríamos en términos más próximos a nosotros—, en la que el producto residual de cada una de esas actividades sería el alimento de la otra. Schiller dice que «la interacción de ambos impulsos consiste en que la actividad del uno *funde* y *limite* a la vez la actividad del otro», y en que «cada uno de ellos no alcance su suprema manifestación más que a través de la actividad del otro»*.

167 De acuerdo con esta idea, su oposición no tendría ya en absoluto que concebirse como una lacra que habría que eliminar, sino como todo lo contrario de ésta, es decir, como una cosa buena y de saludables efectos para la vida, que no debería sino conservarse y fomentarse. Esta demanda constituye una agresión directa contra la preeminencia de una única función diferenciada y socialmente valiosa, al ser ante todo ésta la que reprime y vampiriza a las funciones inferiores, y equivaldría a una rebelión de esclavos contra el ideal heroico que nos obliga a sacrificar en aras de *una sola cosa todas las demás*. De romperse alguna vez con este principio, por cuya definición teórica, como es sabido, tanto trabajó primero el cristianismo con miras a la espiritualización del hombre —para no menos eficazmente contribuir después a su aplicación en la práctica—, las funciones inferiores, como es natural, se liberarían y reclamarían con razón y sin ella el mismo reconocimiento que se presta a la diferenciada. Con ello queda puesta al descubierto la radical oposición que existe entre la sensibilidad y la espiritualidad, o entre la sensación afectiva y el pensamiento, en el tipo intelectual introvertido. Esa radical oposición implica, como apunta también Schiller, una mutua limitación, lo que psicológicamente equivale a una abolición del principio del poder, es decir, a una renuncia a una validez universalmente aceptada en virtud de una función colectiva diferenciada y adaptada a lo universal.

52. *Ibid.*
* *Ibid.*

168 Lo que sin más se sigue de ahí es el *individualismo*, es decir, lo necesario de tener que reconocerse la individualidad, de tener que reconocerse al hombre tal cual éste *es* realmente. Pero escuchemos cómo trata Schiller de abordar el problema:

> Esta relación recíproca entre ambos impulsos es meramente una tarea de la razón, que el hombre sólo estará en disposición de llevar por completo a término habiendo alcanzado previamente la plenitud de su ser. Se trata, en el sentido más propio de este término, de la idea de su humanidad y, por tanto, de un infinito al que el hombre puede ir acercándose cada vez más en el curso del tiempo, pero que, sin embargo, nunca llegará a alcanzar[53].

169 Schiller prueba estar aquí radicalmente determinado por su propio tipo, porque de lo contrario jamás podría habérsele ocurrido contemplar la cooperación de ambos impulsos como una «tarea de la razón»: racionalmente, en efecto, los opuestos son imposibles de unir —*tertium non datur*—; si no lo fueran, ni tan siquiera se les llamaría «opuestos». Debe de ser, por tanto, que Schiller entiende por «razón» otra cosa que *ratio*, es decir, una facultad más alta y poco menos que mística. En la práctica los opuestos sólo se hacen reconciliar en un compromiso o de un modo *irracional*, apareciendo entre ellos un *novum* de ambos diferente y, sin embargo, capaz de absorber igualmente sus energías como una expresión que a la vez lo sea de los dos y de ninguno de ellos. Una cosa así no es posible inventarla, porque no puede crearla más que la vida misma. Y justamente en esa posibilidad está también pensando Schiller, como podemos ver en lo que dice a continuación:

> Pero si hubiera casos en los que [el hombre] tuviese simultáneamente esa doble experiencia, en los que fuese consciente de su libertad y a la vez percibiese su existencia, en los que se sintiese como materia y a la vez se conociese como espíritu, en esos casos, y solamente en ellos, tendría una intuición completa de su humanidad, y el objeto que esa intuición le proporcionase… le serviría como un símbolo del cumplimiento de su destino[54].

Si el hombre fuese, pues, capaz de vivir a la vez ambas fuerzas o impulsos, es decir, de tener sensaciones pensando y pensar teniendo sensaciones, de lo así experimentado por él (lo que Schiller llama «objeto») afloraría un *símbolo*, que expresaría el cumplimiento de su destino, es decir, el camino en que se unen el sí y el no.

53. *Ibid.*, carta décimo cuarta.
54. *Ibid.*

170 Antes de examinar nosotros la psicología de esta idea con más detenimiento, sepamos de qué modo concibe Schiller la esencia y la génesis del símbolo.

> El objeto del impulso sensible… se llama *vida* en la significación más amplia de esta palabra, siendo éste aquí un concepto con el que se significa todo ser material y toda presencia inmediata a los sentidos. El objeto del impulso formal… se llama *forma*…, siendo éste aquí un concepto que comprende en él todas las cualidades formales de las cosas y todas las relaciones de las mismas con las facultades intelectivas[55].

171 El objeto de la función mediadora es ahora, según Schiller, la «forma viviente», la cual sería precisamente ese símbolo en que se unen los opuestos, «un concepto que sirve para designar todas las cualidades estéticas de los fenómenos y, en una palabra, eso que en su significación más amplia se llama belleza»*. Pero el símbolo presupone también una función creadora de símbolos y, a mayor abundamiento, una segunda función capaz de entenderlos, porque esta última función no está incluida en la creación del símbolo, sino que, contrariamente a ello, constituye una función independiente, a la que podríamos dar el nombre de «pensamiento simbólico» o «comprensión simbólica». Un símbolo, en efecto, no es en esencia más que la representación de un estado de cosas no del todo inteligible, en la que el significado de éste se insinúa de un modo exclusivamente intuitivo. La creación de un símbolo no es un proceso racional, porque un tal proceso no sería nunca capaz de forjar una imagen que representase un contenido en el fondo inaprehensible. Para entender un símbolo se precisa una cierta intuición, que capte aproximadamente su significado y lo incorpore a la consciencia. Esa función la ve Schiller como un tercer impulso, al que llama «lúdico», que, siendo disímil por igual de las dos funciones opuestas, se sitúa a la vez en medio de ellas y hace justicia a la naturaleza de ambas, a condición, claro está, de que sensación y pensamiento (cosa que Schiller no menciona) sean entonces las funciones *serias*. Hay, sin embargo, no pocas personas en las que ni la sensación ni el pensamiento son realmente serios, y en las que el lugar intermedio tendría entonces que ocuparlo la seriedad y no el juego. Aunque Schiller niegue en otro lugar la existencia de un tercer impulso básico que oficie de mediador[56], nosotros

55. *Ibid.*, carta décimo quinta.
* *Ibid.*
56. *Ibid.*, carta décimo tercera.

supondremos que, pese a que su conclusión sea un tanto defectuosa, su intuición ha dado tanto más claramente en la diana. Porque el hecho es que entre los opuestos media algo, que sin embargo se ha vuelto invisible en el tipo radicalmente diferenciado. En el introvertido reside en eso que he llamado «sensación afectiva». A consecuencia de su relativa represión, la función inferior está sólo en parte asociada a la consciencia, hallándose en lo demás inmersa en lo inconsciente. En cambio, la función diferenciada ha sido adaptada hasta donde ha sido posible a la realidad externa, es la función de realidad en el sentido literal de esta expresión, por lo que en ella se ha excluido al máximo el elemento fantástico, que como consecuencia de ello se ha asociado a las funciones inferiores, objeto de una represión similar. De ahí que la sensación del introvertido, de ordinario emotiva, presente un acentuadísimo marchamo fantástico de raigambre inconsciente. El tercer elemento en el que confluyen los opuestos es la *actividad de la fantasía*, en parte creadora y en parte receptiva. Ésta es la función a la que Schiller llama «impulso lúdico», y con la que está significando más cosas que las que de hecho está diciendo. Schiller exclama: «Porque, para decirlo de una vez por todas, el hombre sólo juega cuando es hombre en el pleno sentido de esta palabra, y solo es plenamente hombre cuando juega». Para él, el objeto del impulso lúdico es la belleza. «Con la belleza el hombre no debe hacer otra cosa que jugar, y solamente debe jugar con la belleza.»[57].

172 Schiller era propiamente consciente de lo que supondría que se elevase en cierto modo el «impulso lúdico» a la posición de preeminencia. Como hemos visto ya, la anulación de la represión hace que los opuestos colisionen y es causa de una compensación que concluye necesariamente en un destronamiento de los valores hasta ese momento considerados como supremos. La cultura en el sentido que todavía la entendemos hoy vive una catástrofe cuando la dimensión bárbara del europeo toma la palabra; porque, ¿quién nos garantiza que un hombre de esta especie vaya precisamente a ponerse como meta, una vez que se ponga a jugar, la disposición estética de ánimo y el goce de la auténtica belleza? Pensar que eso es lo que ocurrirá está todo menos justificado. Del forzoso rebajamiento de los logros de la cultura hay que empezar por esperar más bien algo completamente distinto. Por eso decía con razón Schiller:

> El impulso lúdico estético apenas si resultará, pues, reconocible en sus primeras tentativas, porque el impulso sensible se meterá sin ce-

57. *Ibid.*, carta décimo quinta.

> sar de por medio con sus humores caprichosos y sus salvajes apetitos. Por eso vemos que el gusto aún tosco se complace de entrada en lo nuevo y sorprendente, en lo llamativo, aventurero y extravagante, y en lo vehemente y lo salvaje, y huye como de la peste de la sencillez y la tranquilidad[58].

173 Hay que deducir de estas palabras que Schiller era consciente de los peligros de esta transformación, y este hecho permite también explicarse que él mismo no pudiera darse por satisfecho con la solución que había encontrado y sintiese la urgente necesidad de proporcionar al hombre una base para su humanidad más segura de lo que pueden serlo los inseguros cimientos de una actitud estético-lúdica. Así es como debe también ser. Porque el antagonismo entre las dos funciones o grupos funcionales es tan grande y tan grave que se hace muy difícil admitir que el juego por sí solo pudiese proporcionar un contrapeso suficiente a la radical complejidad y gravedad de este conflicto. *Similia similibus curantur*: es necesario un tercer elemento, capaz, como mínimo, de igualar en seriedad a los otros dos. En la actitud lúdica tiene que desaparecer toda seriedad, y así es como se vuelve posible una determinabilidad absoluta. El instinto se verá tan pronto atraído por la sensación como por el pensamiento, y preferirá unas veces jugar con las cosas y otras con las ideas. Pero lo que nunca hará es jugar exclusivamente con la belleza, porque para eso tendría el hombre que haber dejado ya de ser un bárbaro y haber sido ya educado estéticamente, y lo que aquí estamos todavía planteándonos es de qué modo puede escapar a su barbarie. Por ello, lo primero que hay que decidir, antes que cualquier otra cosa, es en qué lugar está propiamente instalado el hombre en su ser más íntimo. *A priori* es él tanto sensación como pensamiento, y al estar escindido en sí mismo tiene en cierto modo que situarse en medio y ser en lo más íntimo de él un ser que, aunque participando de ambos instintos, pueda también ser diferenciado de ellos, de tal suerte que, pese a poder servirse de ellos o tener que sufrirlos y, llegado el caso, que inclinarse ante ellos, distinguiéndose de ambos como de fuerzas naturales a las que está sometido, renuncie, sin embargo, a declararse idéntico a ninguno de los dos. Sobre este punto se pronuncia Schiller como sigue:

> Esta inmanencia de dos impulsos fundamentales deja por completo de oponerse, por lo demás, a la unidad absoluta del espíritu, tan pronto como distinguimos a éste de esos dos impulsos. Los dos im-

58. *Ibid.*, carta vigésimo séptima.

> pulsos, es cierto, existen y operan en él, pero el espíritu mismo no es ni materia ni forma, ni sensibilidad ni razón[59].

174 Veo en estas palabras la insinuación de una posibilidad de suma importancia: lo *aislable de un núcleo individual* que pudiendo ser unas veces sujeto y otras veces objeto de las funciones antagónicas, no obstante en ningún momento deja de ser distinguible de ellas. Esa distinción es ella misma un juicio tanto intelectual como moral. En unos se verifica en los dominios del pensamiento, y en otros en los del sentimiento. De no establecerse con éxito esa distinción, o de no hacérsela en absoluto, ya nada puede evitar que el individuo se torne a continuación idéntico a los pares antagónicos y acabe, a cuenta precisamente de este motivo, disuelto en ellos. Lo siguiente en producirse es o una desunión consigo mismo o la apuesta arbitraria por uno de los dos partidos y por la simultánea y violenta represión del rechazado. Esta asociación de ideas tiene ya tras de sí una larga historia, y hasta donde yo sé encontró desde un punto de vista psicológico una formulación interesantísima en la persona de Sinesio, obispo cristiano de Tolemaida y discípulo de Hipatia. En su libro *De somniis*[60], Sinesio acaba prácticamente asignando al *spiritus phantasticus* el mismo lugar psicológico que Schiller al impulso lúdico o que yo mismo a la fantasía creadora, con la única diferencia de que con arreglo a la terminología corriente en su época Sinesio se expresa en un lenguaje *metafísico*, en lugar de psicológico, cosa que para nuestro propósito podemos dejar sin peligro fuera de consideración. Sinesio dice aquí: «El espíritu fantástico, por el cual vivimos las más de las veces, ocupa una posición intermedia entre las cosas eternas y las temporales»*. El *spiritus phantasticus* une en sí los opuestos, por lo que desciende también en la naturaleza instintiva al nivel de lo animal, donde se convierte en instinto y despierta demoníacos apetitos:

> Porque este espíritu reclama como propio algo de ambos extremos, como si ellos fueran vecinos, y cosas que tan separadas están concurren entonces en una sola naturaleza. Pues la naturaleza ha extendido el alcance de la fantasía por toda suerte de cosas, y desciende aun a los animales, que sin embargo no tienen intelecto... Y es la razón del animal mismo, y el animal sabe muchas cosas gracias a esta esencia fantástica... Toda clase de demonios deben su ser

59. *Ibid.*, carta décimo novena.
60. Cito la traducción latina hecha por Marsilio Ficino en 1497.
* «Spiritus phantasticus inter aeterna et temporalia medius est, quo et plurimum vivimus.»

a la vida de la fantasía, pues son en todo seres imaginarios e imágenes de las cosas que suceden internamente*.

175 Los demonios no son en definitiva psicológicamente más que interferencias de lo inconsciente, es decir, irrupciones espontáneas de complejos inconscientes en la continuidad del fluir consciente. Los complejos son comparables a demonios que turban con sus humores nuestros pensamientos y acciones, motivo por el que los trastornos neuróticos graves fueron concebidos por la Antigüedad y la Edad Media en los términos de una posesión. Cuando el individuo, pues, apuesta decididamente por uno de los dos bandos en litigio, lo inconsciente toma partido por el otro y se rebela, lo que, como es lógico, tuvo en especial que llamar la atención del filósofo neoplatónico o cristiano, al ser ellos los principales abogados de una espiritualización radical. Especial valor posee la referencia hecha por Sinesio a la naturaleza imaginaria de los demonios. Como he apuntado ya más arriba, el asociado en lo inconsciente a las funciones reprimidas no es otro, precisamente, que el elemento fantástico. Si el individuo (como podríamos decir más brevemente en vez de «núcleo individual») no se distingue de los opuestos, pasa a ser idéntico a ellos y verse internamente desgarrado a resultas de ello, suscitándose, en otras palabras, un estado de torturante desunión consigo mismo. Sinesio lo expresa con las siguientes palabras: «Y este espíritu instintivo, al que los santos llamaron también "espíritu vital", se convierte en dios y demonio multiforme e imagen. Ahí es donde padece el alma el tormento**».

176 Por su participación en lo instintivo, el espíritu se convierte en un «dios y demonio multiforme». Esta extraña idea deja de inmediato de serlo en cuanto recordamos que sensación y pensamiento son en sí mismas funciones colectivas, en las que el individuo (el «espíritu» de Schiller) se ha disuelto por no ser capaz de distinguirse de ellas. De este modo, pues, el individuo se convierte en un ser colectivo, es decir, semejante a Dios, ya que Dios es la idea colectiva del ser ubicuo. «En este estado —dice Sinesio— padece el alma el tormento.» Pero la salvación se opera aquí por distinción, porque si el espíritu

* «Vindicat enim sibi spiritus hic aliquid velut proprium, tanquam ex vicinis quibusdam ab extremis utrisque, et quae tam longe disjuncta sunt, occurrunt in una natura. Atqui essentiae phantasticae latitudinem natura per multas rerum sortes extendit, descendit utique usque ad animalia, quibus non adest ulterius intellectus... Atque est animalis ipsius ratio, multaque per phantasticam hanc essentiam sapit animal… Tota genera daemonum ex ejusmodi vita suam sortiuntur essentiam. Illa enim ex toto suo esse imaginaria sunt, et iis quae fiunt intus, imaginata.»

** «Proinde spiritus hic animalis, quem beati spiritualem quoque animam vocaverunt, fit deus et daemon omniformis et idolum. In hoc etiam anima poenas exhibet.»

desciende primero, cuando se ha vuelto *humidus et crassus*, a las profundidades, es decir, queda confundido con el objeto, luego, cuando ha sido purificado por el tormento, asciende otra vez «seco y caliente» hacia arriba, por haberse diferenciado de la humedad de su residencia subterránea gracias precisamente a lo ígneo de su naturaleza.

177 Llegados aquí, resulta natural preguntarse en virtud de qué fuerza podría defenderse lo indivisible, es decir, el individuo, de sus instintos disgregadores. Que cosa semejante pueda verificarse por medio del impulso lúdico, es algo que a estas alturas ni al mismo Schiller le merece ya ningún crédito, porque aquélla tiene aquí que ser una cosa muy seria, una fuerza importante, capaz de operar una separación real entre el individuo y los opuestos. Por un lado, en efecto, está llamándolo a éste el valor supremo, el ideal supremo; por otro, atrayéndolo el placer más intenso. Schiller escribe:

> Cada uno de esos dos impulsos básicos aspira, tan pronto como empieza a desarrollarse, por naturaleza y necesariamente a su satisfacción; pero precisamente porque ambos son necesarios y los dos tienden hacia objetos opuestos, queda recíprocamente anulada esa doble compulsión, y la *voluntad* afirma una perfecta libertad entre ambos. Es, pues, la voluntad la que se comporta como un poder… ante ambos impulsos, sin que ninguno de ellos pueda comportarse por sí mismo como un poder frente al otro… En el hombre no existe más poder que el de su voluntad, y sólo lo que anula al hombre, la muerte y toda forma de privación de la consciencia, puede anular la libertad interna[61].

178 Pero que los opuestos se anulan entre ellos es cierto *en la lógica*, no *en la práctica*; en la práctica los impulsos se contradicen activamente y provocan un conflicto insoluble de entrada. La voluntad podría, ciertamente, venir a decidir la cuestión, pero, claro está, únicamente de tener nosotros ya claro por adelantado qué estado es ése al que se ha de llegar. Y el problema es que todavía no sabemos de qué modo podría el hombre salir de su barbarie, ni se ha definido aún ese estado que es el único que podría señalar a la voluntad una dirección que hiciese justicia a ambos impulsos y los reuniese. El estado de barbarie consiste precisamente en que la voluntad esté determinada en exclusiva por una única función. Pero el hecho es que la voluntad debe tener un contenido concreto, una meta determinada. ¿Y cómo puede proponerse ésta? ¿De qué otro modo que con un proceso psíquico anterior, por el que se provea a la voluntad de un contenido y una meta por mediación de un juicio intelectual o

61. *Sobre la educación estética del hombre*, carta décimo novena.

sentimental o de un apetito sensible? Si, pues, aceptamos que el apetito sensible sea el motor de la voluntad, obraremos en contra de los consejos de nuestro juicio racional obedeciendo a uno solo de esos instintos. Y si, por el contrario, dejamos la solución de la disputa en manos del juicio racional, aun en nuestras más imparciales reflexiones acabaremos siempre basándonos en él y otorgando de este modo al instinto contrario prioridad sobre la sensibilidad. Mientras la voluntad se vea en la tesitura de definir sus metas partiendo de uno u otro partido, se verá, pues, forzada sin remedio a dejarse determinar unas veces en mayor medida por el uno y otras en mayor medida por el otro. Pero para que ella pudiera decidir realmente la disputa, tendría que basarse en un estado o proceso intermedios, que le procurasen un contenido que no estuviese ni demasiado alejado de ambos partidos ni demasiado próximo a ellos. Ese contenido tiene, según la definición de Schiller, que ser *simbólico*, porque sólo a un símbolo puede competerle una posición mediadora entre los opuestos. La realidad que presupone el primero de los instintos es diferente de la del segundo, y para cada uno de ellos la realidad del otro no sería sino *irrealidad* o simple *apariencia*. Pero esa doble faceta de realidad e irrealidad es inherente al símbolo. Si éste fuera real en exclusiva, ya no sería un símbolo, sino un fenómeno real y, por tanto, algo que ya no podría ser simbólico, porque simbólico sólo puede serlo lo que en lo uno incluye también lo otro. Y si sólo fuera irreal, ya no sería más que una ilusión, que al carecer de toda referencia en la realidad dejaría de inmediato de ser simbólica.

179 Las funciones racionales son incapaces por naturaleza de crear símbolos, porque lo único producido por ellas son racionalidades perfectamente definidas y que no incluyen a la vez lo opuesto a ellas. Y las funciones de la sensibilidad son igual de ineptas para crearlos, porque también ellas están claramente determinadas por el objeto y sólo se contienen a sí mismas y no a su opuesto. Con el fin, por tanto, de encontrar para la voluntad esa base imparcial desde la que decidir, hay que acudir a una instancia diferente, en la que los opuestos no hayan sido aún claramente deslindados entre ellos y mantengan todavía su cohesión original. Que éste no es el caso de la consciencia, es cosa que no puede ser más obvia, porque ésta es por su propia esencia *discriminación*, diferenciación entre yo y no-yo, sujeto y objeto, sí y no, etc. Al ser la consciencia la única que puede reconocer qué sería conveniente y distinguirlo de lo inconveniente o carente de valor, la separación de los pares de opuestos es en sí misma un resultado de la diferenciación consciente. Sólo la consciencia puede decir que esta función es valiosa y aquélla prescindible, y, a continuación, prestar a la primera la fuerza de la

voluntad haciendo al mismo tiempo caso omiso de las pretensiones de la segunda. Donde no hay consciencia, donde lo instintivo sigue aún imperando de forma inconsciente, no hay reflexión, ni pros ni contras, ni unanimidad, sino puro acontecer, instintividad ordenada, proporción de la vida. (Al menos mientras el instinto no tope con situaciones para las que resulte inadecuado, caso en el que se suscitan estancamiento, afectos, confusión y pánico.)

180 Así pues, de acudirse a la consciencia para resolver el conflicto entre los impulsos, nada se conseguiría. Una decisión consciente sería en sí misma arbitraria, por lo que nunca podría suministrar a la voluntad ese contenido simbólico que es el único capaz de hacer las veces de mediador irracional en una antítesis lógica. Para ello tenemos que bajar a profundidades aún mayores y descender a esas bases de la consciencia que todavía preservan su instintividad original, es decir, a lo inconsciente, donde todas las funciones psíquicas confluyen indistintas en la actividad original y fundamental de lo psíquico. La ausencia en lo inconsciente de diferenciación se debe, en primer lugar, a lo poco menos que inmediato de la conexión entre todos los centros cerebrales, y, en segundo lugar, al valor energético relativamente débil de los elementos inconscientes[62]. Lo relativamente reducido del importe de energía por éstos poseído se infiere del hecho de que siempre que un elemento inconsciente recibe una mayor acentuación, deja inmediatamente de ser subliminal, ascendiendo entonces por encima del umbral de la consciencia, cosa que sólo puede hacer gracias a la energía específica que ha pasado a serle inherente. Se convierte así en una «ocurrencia», en una «idea que asciende libremente», como la llama Herbart. Los fuertes valores energéticos de los contenidos conscientes tienen el efecto de una intensa iluminación, volviéndose así claramente reconocibles sus diferencias y quedando excluidas posibles confusiones entre ellos. En lo inconsciente, en cambio, los elementos más heterogéneos, entre los que no reina sino una vaga analogía a causa precisamente de lo reducido de su claridad, de lo débil de su valor energético, pueden por ese motivo suplantarse unos a otros. Incluso impresiones sensoriales heterogéneas se fusionan, como podemos ver en los que Bleuler llama «fotismos» de la *audition colorée*. Y el mismo lenguaje contiene no pocas de esas mezcolanzas inconscientes, como yo mismo he mostrado en el caso de sonido, luz y estados de ánimo[63].

62. Cf. Nunberg, *Über körperliche Begleiterscheinungen assoziativer Vorgänge*; en Jung, *Estudios diagnósticos de asociación* [OC 2].

63. *Transformaciones y símbolos de la libido* [ed. orig. 1912], pp. 155 ss. (nueva ed.: *Símbolos de transformación* [OC 5]).

181 Todo lo que en la consciencia está separado y enfrentado puede, pues, encontrar en lo inconsciente esa instancia psíquica en la que poder confluir otra vez en agrupaciones y configuraciones, que tras haber ascendido como tales de nuevo a la luz de la consciencia poseen, por ello, una naturaleza integrada por componentes de uno y otro partido sin, pese a todo, pertenecer a ninguno de los dos, y pueden reclamar, por tanto, la autoridad de una posición intermedia independiente. Esa posición intermedia suya es la que hace que sean a la vez valiosas y carentes de valor para la consciencia: carentes de valor, porque de entrada no es posible percibir en sus agrupaciones nada que sea claramente distinguible, siendo así causa de perplejidad para una consciencia que no sabe qué hacer con ellas; valiosas, porque su misma indistinción tiene como resultado ese carácter simbólico del que bajo ningún concepto puede prescindir el contenido de una voluntad mediadora.

182 Además de la voluntad, siempre por entero dependiente de su contenido, al hombre se le ha dado una segunda instancia auxiliar en lo inconsciente, esa matriz de la fantasía creadora capaz en todo momento de forjar, por la vía del proceso natural de la actividad psíquica elemental, símbolos que *pueden* serle de utilidad para construirse una voluntad mediadora. Digo a propósito que «pueden», porque el símbolo no viene *eo ipso* a llenar esa laguna, permaneciendo en lugar de ello en lo inconsciente mientras los valores energéticos de los contenidos conscientes superen el propio del símbolo inconsciente. Esta situación, que nunca deja de producirse si las circunstancias son las normales, vive, de no serlo éstas, una total inversión, consistente en una reasignación de valores en la que lo inconsciente pasa a poseer un valor superior al de la consciencia. En este caso, el símbolo aflora a la superficie de la consciencia, pero sin hallar acogida ni en la voluntad consciente ni en las funciones ejecutivas conscientes, al haberse éstas vuelto *subliminales* debido a la inversión de los valores. El «superliminal» es ahora lo inconsciente, suscitándose a resultas de ello un estado mental anormal, un trastorno mental.

183 De ahí que en circunstancias normales tenga que suministrarse *artificialmente* energía al símbolo inconsciente con el fin de incrementar su valor y aproximarlo así a la consciencia. Sucede esto —y con ello volvemos a la idea de diferenciación sugerida por Schiller— diferenciándose al «sí-mismo» de los opuestos. La diferenciación equivale en este caso a una sustracción de libido a los dos partidos en litigio, sustracción que al afectar, como lo hace aquí, a libido investida en instintos y nada más que disponible en parte, sólo puede verificarse en la medida —y nada más que en esa misma me-

dida— en que la fuerza volitiva que representa esa cantidad de energía a la «libre» disposición del yo *pueda* disponer realmente de ella. La voluntad tiene en este caso al sí-mismo como meta posible. Esta meta es tanto más posible cuanto más detenido esté todo desarrollo ulterior a cuenta del conflicto, y en este caso la voluntad no se decide *entre* los opuestos, sino, más simplemente, *por el sí-mismo*; o lo que es lo mismo, la energía disponible es aquí reconducida a este último, en una palabra, *introvertida*. «Introversión» significa aquí meramente que la libido es mantenida en el sí-mismo, prohibiéndole que tome partido por uno de los opuestos en disputa. Bloqueado de este modo su camino hacia el exterior, la libido se vuelve de un modo natural hacia el pensamiento, pasando así a estar nuevamente en peligro de quedar en él otra vez atrapada en el conflicto. El acto de diferenciación e introversión implica, por tanto, que la libido disponible sea desligada no sólo del objeto externo, sino también del interno, es decir, de la idea. De esta forma pasa ella a carecer totalmente de objeto, a dejar de estar referida a todo lo que podría todavía ser un contenido de consciencia, sumiéndose a resultas de ello en lo inconsciente, donde toma automáticamente posesión del material fantástico allí listo, induciéndolo a emerger.

184 La expresión de que se sirve Schiller para el símbolo, «forma viviente», es el resultado de una feliz elección, porque el material fantástico llevado a emerger alberga imágenes del desarrollo psicológico del individuo en sus estados posteriores, una prefiguración o descripción, por expresarlo de esta manera, de la vía intermedia entre los opuestos. Aunque la actividad discriminadora de la consciencia casi nunca acierte de entrada a entender las imágenes, estas intuiciones poseen pese a todo una gran intensidad, capaz por sí sola de ejercer un influjo determinante en la voluntad. La determinación de la voluntad repercute en los dos bandos en litigio, por lo que pasado un tiempo los opuestos vuelven otra vez a hacerse fuertes. Pero la renovación del conflicto desencadena una vez más el proceso recién descrito, con lo que siempre se hace posible dar un nuevo paso hacia delante. A esa función de intermediación entre los opuestos la he llamado «función transcendente», título, este último, con el que, como puede verse, no aludo a otra cosa que a una función de elementos conscientes e inconscientes —o de magnitudes reales e imaginarias, como en las matemáticas—, sin en ningún momento, por tanto, pretender significar con él nada misterioso[64].

64. Tengo que hacer notar que la descripción que doy aquí de esta función se limita nada más que a bosquejarla. Para más detalles de este complejo problema, en el que reviste fundamental importancia el modo en que los materiales inconscientes son asumidos

185 Aparte de la voluntad —cuya importancia no estaría con ello negándose—, contamos, pues, con una fantasía creadora, una función irracional de tipo instintivo, que es la única en disposición de proporcionar a la voluntad un contenido capaz por sus características de operar la reunión de los opuestos. En esa fantasía creadora Schiller había entrevisto ya la fuente de los símbolos, pero, al llamarla «impulso lúdico», no había podido seguir valiéndose de ella con vistas a la motivación de la voluntad. Para dar con el contenido de ésta, Schiller recurre en su lugar a la razón, tomando así partido por uno de los dos bandos. Pese a ello, es sorprendente lo próximo que se muestra a nuestro problema cuando dice:

> Ese poder de la sensación tiene, pues, que ser aniquilado antes de poder reemplazarlo por la ley [es decir, por la voluntad racional]. No basta con que empiece algo que aún no era; primero tiene que cesar algo que ya existía. El hombre no puede pasar inmediatamente de la sensación al pensamiento; *tiene que dar un paso atrás*, porque sólo volviéndose a anular una determinación, puede hacer aparición la opuesta. Tiene, pues… que estar momentáneamente libre de toda determinación y pasar por un estado de simple determinabilidad. Por consiguiente, tiene que volver en cierto modo a ese estado negativo de la simple indeterminación en el que se encontraba antes de que cualquier cosa impresionara sus sentidos. Pero ese estado estaba por completo vacío de contenido, y lo que ahora importa es poner de acuerdo una misma indeterminación y una misma determinabilidad ilimitada con el mayor contenido posible, porque de ese estado ha de resultar inmediatamente algo positivo. La determinación que el hombre recibió de la sensación tiene, pues, que mantenerse, porque él no puede perder la realidad; pero al mismo tiempo esa determinación, en la medida en que es una limitación, tiene que ser anulada, para que de este modo se haga sitio a una determinabilidad ilimitada[65].

186 Ayudándonos de lo dicho más arriba, este difícil pasaje se vuelve ahora mucho más sencillo de entender con sólo que no perdamos de vista en ningún momento que Schiller tiende constantemente a encontrar la solución en la voluntad racional. No tenemos, en efecto, más que hacer abstracción de ello, y sus afirmaciones se vuelven perfectamente claras. El «paso atrás» es la diferenciación de los instintos antagónicos, el desligamiento y repliegue de la libido de los objetos internos y externos. Schiller está pensando aquí ante todo

en la consciencia, pueden consultarse otras obras mías: *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* [OC 7,2]; «Sobre la psicología de lo inconsciente» [OC 7,1]; *Psicología y alquimia* [OC 12]; «La función transcendente» [OC 8,2].

65. *Sobre la educación estética del hombre*, carta vigésima.

en el objeto sensible, porque lo que de verdad le importa, como se ha dicho ya, es ponerse del lado del pensamiento racional, cuyo concurso considera indispensable con vistas a la determinación de la voluntad. Pero al sentirse pese a todo impulsado a admitir también la necesidad de suprimir toda determinación, de un modo implícito pasa también a admitir la necesidad de tener que desligarse de los objetos internos, de las ideas, porque si no estaría vedándose por completo el acceso a una indeterminación y ausencia absolutas de contenido, es decir, a ese estado original de inconsciencia en el que no había aún una consciencia discriminadora que diferenciara entre sujeto y objeto. Con ello queda claro que lo que Schiller quiere significar con sus palabras es eso mismo que podría formularse como una *introversión en lo inconsciente*.

187 La «determinabilidad ilimitada» está claro que significa algo muy parecido al estado en lo inconsciente, en el que todo puede indistintamente influir en todo. Este estado vacío de la consciencia ha de «ponerse de acuerdo con el mayor contenido posible». Ese contenido, la contrafigura de la vacuidad de la consciencia, sólo puede serlo el contenido inconsciente, pues no se da ningún otro contenido. Con ello es obvio que está expresándose la unión de consciencia e inconsciente, y «de ese estado tiene que resultar algo positivo». Esa positividad es para nosotros *la determinación simbólica de la voluntad*, y para Schiller un «estado intermedio», por obra del cual tiene lugar la unión de sensación y pensamiento. Schiller ve en él un «estado de ánimo intermedio», en el que sensibilidad y razón están simultáneamente activas, pero en el que precisamente por ese mismo motivo cada una de ellas anula el contenido determinante de la otra, siendo causa debido a su antagonismo de una negación. La supresión de los opuestos provoca un vacío, al que nosotros llamamos precisamente «lo inconsciente». A ese estado, por no estar él determinado por los opuestos, puede acceder cualquier determinación, y Schiller ve en él un «estado estético»[66]. Digno de notarse es que Schiller pase por alto que sensibilidad y razón no pueden estar simultáneamente «activas» en dicho estado, dado que, como él mismo se ha encargado ya de decir, ambas han sido anuladas como resultado de que las dos se nieguen mutuamente. Pero como tiene que haber algo que esté activo y Schiller no cuenta con ninguna otra función a su disposición, no le queda más remedio que afirmar que los activos son otra vez los pares de opuestos. De hecho, que estos últimos están activos es cierto, pero, como la

66. *Ibid.*

consciencia está «vacía», su actividad tiene por necesidad que discurrir en lo inconsciente[67], y como Schiller no conoce todavía este concepto sus conclusiones incurren en este punto en una flagrante contradicción. Su función estética mediadora se correspondería, por tanto, con nuestra actividad creadora de símbolos, la fantasía creadora. Schiller define la «cualidad estética» como la relación de una cosa «con el todo de nuestras distintas facultades, sin que a la vez exista para ninguna de ellas un objeto determinado»*. Acaso habría hecho mejor recurriendo, en lugar de a esa vaga definición, a su primitivo concepto de símbolo, pues éste posee la cualidad de referirse a todas las funciones psíquicas sin ser el objeto determinante de ninguna de ellas. El resultado, de haberse alcanzado ese «estado de ánimo intermedio», consiste para Schiller en que el hombre «disfruta a partir de aquí por naturaleza de la posibilidad de hacer de él mismo lo que quiera, en que le ha sido completamente restituida su libertad para ser lo que debería ser»[68].

188 Las inclinaciones intelectuales y racionales de Schiller lo convierten en víctima de sus propios razonamientos. La primera evidencia de ello la ofrece su elección del adjetivo «estético». De haber tenido algún conocimiento de la literatura india, habría visto que la *imagen primigenia* que rondaba por su cabeza estaba muy lejos de poseer un significado «estético». Su intuición supo dar con el modelo inconsciente que viene desde tiempo inmemorial yaciendo en nuestra mente. Pero Schiller lo interpretó como un modelo «estético», pese a haber sido él mismo quien había puesto previamente de relieve su carácter simbólico. La imagen primigenia de la que hablo es esa específica idea oriental que se condensó en la India en la doctrina del *Brahman-atman*, y que tuvo su filosófico representante en China en la figura de Lao-Tse.

189 La concepción india enseña la liberación de los opuestos, entendiendo por éstos la totalidad de los estados afectivos y los vínculos emocionales con el objeto. La liberación se produce al retirarse la libido de todos los contenidos y hacer aparición una completa introversión. A este proceso psicológico se le da característicamente el nombre de *tapas*, que como mejor puede traducirse es como «autoincubación». Esta expresión describe a la perfección el estado de una meditación vacía de todo contenido, en la que la libido es en cierto modo reconducida en calidad de calor incubador al propio

67. Como dice acertadamente Schiller, en el estado estético el hombre es un cero. *Op. cit.*, carta vigésimo primera.

* *Ibid.*

68. *Ibid.*

ser. Con la total sustracción de toda participación en el objeto se suscita por fuerza a nivel interno un equivalente de la realidad objetiva, es decir, una perfecta identidad de interior y exterior, que puede técnicamente designarse con la expresión *tat tvam asi* (tú eres eso). De la fusión del yo con las relaciones con el objeto nace la identidad entre el sí-mismo (*atman*) y el ser del Universo (y, por tanto, entre el sí-mismo y las relaciones del sujeto con el objeto), reconociéndose así la identidad del *atman* interno y externo. El concepto de *Brahman* viene prácticamente a coincidir con el del *atman*, con la única diferencia de que el primero no incluye el concepto de sí-mismo de forma explícita, limitándose a conferir expresión al estado —en cierto modo más general y apenas definible— de una perfecta identidad entre lo interior y lo exterior.

190 Un concepto en cierto modo paralelo al de *tapas* es el *yoga*, por el cual debe menos entenderse un estado meditativo que una técnica consciente con la que obtener el estado de *tapas*. El yoga es un método con el que se «contrae» sistemáticamente a la libido, liberándola así de su vinculación a los opuestos. El fin perseguido por *tapas* y yoga es la creación de un estado intermedio del que surjan lo creativo y redentor. El éxito psicológico obtenido de este modo por el individuo consiste en la consecución del *Brahman*, la «luz suprema» o *ânanda* (felicidad). Tal es el objetivo último de la práctica de la liberación. Pero, al mismo tiempo, ese mismo proceso es concebido también cosmogónicamente, porque del *Brahman-atman* como fundamento del mundo surge la Creación entera. El mito cosmogónico es, como cualquier otro mito, una proyección de procesos inconscientes. La existencia de este mito prueba, pues, que en lo inconsciente de quien practica el *tapas* tienen lugar procesos creativos que han de entenderse como reajustes con respecto al objeto. Schiller escribe:

> Tan pronto como se hace la *luz* en el hombre, desaparece también la noche fuera de él; tan pronto como se hace la paz en su interior, deja de rugir la tempestad en el Universo, y las belicosas fuerzas de la naturaleza encuentran reposo entre límites permanentes. De ahí que no haya que extrañarse de que las más antiguas creaciones de la poesía hablen de este gran acontecimiento en el interior del hombre como de una revolución en el mundo externo...[69].

191 Mediante el yoga se introvierten las relaciones con el objeto y arrebatándoles su valor se las hace descender a lo inconsciente, donde, como decíamos más arriba, pueden establecer nuevas asocia-

69. *Ibid.*, carta vigésimo quinta.

ciones con otros contenidos inconscientes y, una vez concluida la práctica del *tapas*, volver a aproximarse, modificadas, otra vez al objeto. Con la modificación de la relación con el objeto, éste recibe un nuevo rostro. Es como si se lo hubiera creado de nuevo, y por este motivo el mito cosmogónico se constituye en un acertado símbolo del resultado de la práctica del *tapas*. Debido a la orientación por así decirlo exclusivamente introvertida de la praxis religiosa india, la readaptación al objeto no reviste en realidad ninguna significación, pero se mantiene como un mito ejemplar cosmogónico inconscientemente proyectado, aunque sin dar lugar a cambios de carácter práctico. La actitud religiosa india se halla en este punto en diametral oposición a la del Occidente cristiano, porque el principio cristiano del amor es extravertido y necesita sin falta de un objeto externo. El principio indio obtiene como recompensa el reino del conocimiento; el cristiano, la plenitud de las obras.

192 En el concepto de *Brahman* está también incluido el concepto de *rta* (recto curso), el orden cósmico. En el *Brahman*, como ser creador cósmico y fundamento del Universo, encuentran las cosas, disolviéndose y recreándose eternamente en él, el camino recto; todo desarrollo que sigue una vía ordenada procede del *Brahman*. El concepto de *rta* nos lleva, dando un paso más allá, al concepto del *Tao* en Lao-Tse. El *Tao* es el «recto camino», el imperio de la ley, una vía intermedia, a la vez liberada de los contrarios y operadora de su reconciliación. El sentido de la vida consiste en andar esa vía intermedia y no extraviarse jamás en los opuestos. En Lao-Tse se ausenta por completo el momento extático, substituido por una superior lucidez filosófica, una sabiduría intelectual e intuitiva no enturbiada por ninguna neblina mística, que representa el que seguramente es el nivel de superioridad espiritual más eminente que puede alcanzarse, y que, por ello, ha sido hasta tal punto depurada de lo caótico como para poder alejarse a una distancia sideral de nuestro desordenado mundo real. Domestica todo lo salvaje sin intervenir en ello depurándolo ni transformarlo en algo más alto.

193 Nada tendría de extraño que se me acusara de haber llevado las cosas demasiado lejos atreviéndome a comparar las reflexiones de Schiller con unas ideas que tan alejadas parecen estar de ellas como las citadas. Pero no debe olvidarse que poco después de la muerte de Schiller fueron precisamente esas mismas ideas las que se impusieron con fuerza al genio de Schopenhauer, hermanándose tan estrechísimamente desde entonces con el espíritu occidental germánico como para no haber vuelto ya nunca más a abandonarlo. Desde mi punto de vista apenas reviste importancia que, contrariamente a Schiller, en cuyo caso se ausenta toda referencia consciente a las

escasas noticias que en su tiempo se tenían todavía de las *Upanisad*, Schopenhauer estuviese ya familiarizado con la traducción latina que de estas últimas había hecho Anquetil du Perron[70]. En mi experiencia práctica he tenido la oportunidad de observar hasta la saciedad que no son necesarias transmisiones directas para generar este tipo de afinidades. Observamos a fin de cuentas algo muy similar en el caso de las intuiciones básicas del Maestro Eckhart y en parte aun en el de las de Kant, las cuales muestran un parecido mucho más que sorprendente con las ideas upanisádicas, pese a no haber experimentado ni directa ni indirectamente el más mínimo influjo por su parte. Ocurre lo mismo que con los mitos y símbolos, que, aunque habiendo podido originarse de forma autóctona en cualquier rincón del planeta, son, pese a todo, idénticos entre ellos al haber sido engendrados en un inconsciente humano que es el mismo en todas partes y cuyos contenidos son mucho menos diferentes entre sí que las razas o los individuos.

194 Considero que otro de los motivos por los que es necesario establecer un paralelismo entre las ideas de Schiller y las de Oriente, estriba en que de este modo se hace posible liberar a las primeras de su constreñimiento entre los estrechos ropajes del estetismo[71]. El estetismo no es apto para resolver el dificilísimo y grave problema de la educación del hombre, porque da siempre por supuesto eso mismo que tendría que engendrar, es decir, la capacidad de amar la belleza, e impide directamente toda profundización en el problema al apartar sin excepción la vista de todo lo malo, feo y difícil, y aspirar en exclusiva al goce, por muy noble que éste sea. El estetismo carece también, por ello, de toda fuerza moral motivadora, porque en lo más hondo de su esencia no es más que un hedonismo refinado. Schiller, es cierto, hace en este caso un esfuerzo por introducir un motivo moral incondicionado, pero sin conseguir en ningún momento convencernos de que lo haya conseguido, porque, a cuenta precisamente de su actitud estética, le resulta imposible divisar las consecuencias a que conduce el reconocimiento de la otra dimensión de la naturaleza humana. El conflicto de este modo generado acarrea, en efecto, tales sufrimientos y confusión al hombre, que lo máximo que éste puede obtener mediante la contemplación de la belleza es reprimir otra vez el conflicto sin liberarse de él, con lo que la antigua situación —y eso en el mejor de los ca-

70. *Oupnek'bat* (*id est*, *Secretum tegendum*).

71. Me sirvo de la palabra «estetismo» como de una descripción abreviada para «cosmovisión estética». No estoy pensando en ese estetismo, acompañado por el negativo matiz de la afectación y la sensiblería, al que podría denominarse como «esteticismo».

sos— se ve siempre otra vez reestablecida. Para ayudar al hombre a liberarse de este conflicto, se necesita una actitud distinta de la estética, que es justamente lo que viene a mostrar el paralelismo con las ideas de Oriente. La filosofía india de la religión captó este problema en toda su profundidad, e indicó a qué categoría pertenecen los medios a que es preciso recurrir para posibilitar una solución al conflicto. Según ella son necesarias una disciplina moral sin par, la más grande negación e inmolación de sí mismo, la más absoluta seriedad religiosa y la verdadera santidad.

195 Como es sabido, Schopenhauer, al que no podrá acusarse de haber descuidado lo más mínimo la cuestión estética, insistió con toda energía precisamente sobre esta dimensión del problema. Con todo, en ningún caso podemos permitirnos ser víctimas de la ilusión de que palabras como «estético», «belleza», etc., sonaban a los oídos de Schiller igual que a los nuestros. Seguramente no exagero al decir que la «belleza» constituía para Schiller un *ideal religioso*. La belleza era su fe. A su «estado de ánimo estético» podría calificárselo igual de bien de «devoción religiosa». Sin decir nada parecido ni afirmar expresamente que el principal de sus problemas fuera religioso, la intuición de Schiller acaba con todo tropezando con el problema religioso o, por lo menos, con el problema religioso del hombre primitivo, que Schiller llega incluso a discutir con bastante detalle en su estudio, aunque sin seguir esa línea de su reflexión hasta el final.

196 Es digno de notar que en el posterior transcurso de sus reflexiones la cuestión del «impulso lúdico» pasa a un segundo plano en beneficio del concepto de estado estético de ánimo, el cual parece haber alcanzado una valoración casi mística. Pienso que ello no tiene nada de casual, sino que responde a un motivo muy concreto. Con suma frecuencia las mejores y más profundas ideas de una obra, no obstante encontrarse insinuadas en diversos lugares de ésta y estar, por ello, lo suficientemente maduras en realidad como para poder ser sintetizadas en una fórmula definitiva, son también las que con mayor tozudez se resisten a ser definidas y formuladas con nitidez. Mi parecer es que aquí nos hallamos ante una dificultad de esta índole. Schiller mismo une al concepto de «estado estético de ánimo» ideas que permiten reconocer sin dificultad lo profundo y serio de este estado. Por otro lado, sin embargo, veía igual de claramente en el «impulso lúdico» esa actividad intermedia buscada. Desde el momento, ahora bien, en que seriedad y juego se prestan difícilmente a ser reconciliados, resulta imposible negar que estas dos propuestas mantienen una cierta incompatibilidad entre ellas. Pero es que esta seriedad nace en la honda necesidad interna, mientras que el juego no es más que su expresión externa, el aspecto que aquélla

ofrece a la consciencia. De lo que propiamente se está hablando aquí no es de que se tengan *ganas* de jugar, sino de la *obligación* de hacerlo; la actividad lúdica de la fantasía nace en este caso de una compulsión *interna*, sin haber sido impuesta ni por las circunstancias ni por la voluntad. Quien aquí juega, *juega en serio*[72]. Vistas las cosas desde fuera, desde el punto de vista de la consciencia, es decir, del juicio colectivo, está uno jugando, ciertamente, pero lo está haciendo obligado por una necesidad interna. Y ésa es la cualidad ambigua que es inherente a todo lo creativo.

197 Cuando el juego no tenía más finalidad que la puramente lúdica, sin pretender crear nada duradero ni animado de vida, no era más que simple juego, pero en este otro caso se le da el nombre de «obra creativa». A partir de un movimiento lúdico de factores cuyas relaciones no están claras de entrada, surgen agrupaciones que un entendimiento observador y crítico no valora hasta más tarde. De la creación de lo nuevo no se cuida el intelecto, sino el impulso lúdico arrastrado por una necesidad interna. El espíritu creador juega con los objetos que ama.

198 De ahí que resulte fácil contemplar toda actividad creativa cuyas potencialidades estén ocultas a ojos de la masa como un mero pasatiempo. Lo más probable es que muy pocas personas creativas se hayan librado del reproche de pecar de aficionadas a este tipo de divertimentos. En el caso de un hombre de genio, como lo era Schiller, lo normal es que se tienda a hacer valer esta clase de razonamientos. Pero él mismo quería ir más allá de esa clase inusual que forman las personas excepcionales, para de este modo poder llegar al corazón del hombre corriente y hacerle también a él partícipe de esas inquietudes y consuelos de que las personas creativas, impulsadas como se sienten por una irresistible necesidad interna, se ven, quiéranlo o no, impotentes para evadirse. La posibilidad de extender un punto de vista semejante a la educación del ser humano en cuanto tal no está, sin embargo, garantizada de entrada o, por lo menos, no parece estarlo.

199 Para poder decidir esta cuestión tenemos que acudir, como en todos los demás casos de este tipo, a los testimonios de la historia intelectual de la humanidad. Con este fin es necesario que traiga-

72. Al respecto cf. Schiller, *Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen*, p. 195: «Puesto que en el hombre estéticamente refinado la imaginación se rige por leyes incluso cuando juega con libertad y los sentidos no se entregan al goce si no es con el consentimiento de la razón, de ésta se reclama también con suma facilidad que corresponda a ese favor, y se rija al dar sus leyes por los intereses de la imaginación y no imparta sus órdenes a la voluntad si no es con el consentimiento de los impulsos sensibles» .

mos una vez más a colación la base de la que partíamos al empezar a tratar esta cuestión: veíamos que Schiller reclamaba desligarse de los opuestos hasta conseguir que se vaciase la consciencia de todo contenido, de tal modo que ni sensaciones ni sentimientos, ni pensamientos ni intenciones desempeñaran ya ningún papel en ella. El estado así perseguido coincide, pues, con un estado de consciencia indiferenciada, en el que por depotenciación de sus valores energéticos todos los contenidos sin excepción han quedado desvestidos de los atributos que los singularizan. Una consciencia que lo sea realmente, sin embargo, sólo es posible donde los contenidos pueden distinguirse todavía entre ellos por medio de valores. Donde se ausenta toda distinción no puede haber tampoco una consciencia real, por lo que a un estado semejante podríamos calificarlo de «inconsciente», pese a que la consciencia constituya en todo momento una posibilidad en él. Se trata, por tanto, de lo que Janet llama un *abaissement du niveau mental* de índole artificial y, por ello, de un estado que guarda similitud con el yoga y los estados de *engourdissement* hipnótico.

200 Hasta donde yo sé, Schiller nunca dijo nada del modo en que propiamente concebiría él la técnica —si se me permite utilizar esta palabra— con la que se generaría el estado de ánimo estético. El ejemplo de la Juno Ludovisi, que cita de paso en sus cartas[73], nos muestra cuál es el estado de «recogimiento estético», caracterizado por una entrega total al objeto contemplado y una completa compenetración emocional con él. Pero este estado hace que echemos de menos esa otra nota sobresaliente que era la ausencia de todo contenido y determinación. El ejemplo nos muestra, de todos modos, uniéndolo a otros pasajes de Schiller, que por su mente rondaba ya la idea de «recogimiento»[74]. Con ello volvemos una vez más al terreno de los fenómenos religiosos, pero esta vez desde una perspectiva diferente, en la que por primera vez vislumbramos la posibilidad real de extender este tipo de puntos de vista al hombre corriente. *El estado de recogimiento religioso, en efecto, es un fenómeno colectivo desligado de todo talento individual.*

201 Pero hay todavía más posibilidades. Más arriba hemos visto que el vaciamiento de la consciencia o estado inconsciente es provocado por la inmersión de la libido en lo inconsciente, donde aguardan listos para recibirla contenidos relativamente acentuados, como los complejos de reminiscencias del pasado individual y, sobre todo, el complejo parental, el cual es idéntico al complejo infantil en ge-

73. *Sobre la educación estética del hombre*, carta décimo quinta.
74. *Ibid.*: «Mientras la diosa reclama nuestra adoración».

neral. Por obra del recogimiento, es decir, de la inmersión de la libido en lo inconsciente, el complejo infantil se reactiva, viéndose así otra vez reavivados recuerdos de la infancia y, muy especialmente, las relaciones con los padres. Las fantasías nacidas en esa reactivación dan lugar al surgimiento de las divinidades paternas y maternas, y a la evocación tanto de relaciones infantiles con Dios como de los correspondientes sentimientos infantiles. Significativamente, las que se tornan conscientes no son ni mucho menos siempre las imágenes de los padres reales, sino símbolos de éstos, hecho que Freud explica por la represión de la *imago* de los padres a consecuencia de las resistencias al incesto. Aun estando de acuerdo con esta explicación, soy de la opinión de que peca de incompleta, ya que pasa por alto *el extraordinario significado de esta substitución simbólica*. La simbolización en la imagen divina supone un enorme avance con respecto a lo concretístico y sensible de la reminiscencia, porque, al aceptarse que el «símbolo» es realmente un símbolo, la regresión se convierte al instante en una progresión, mientras que, de declararse que el supuesto símbolo no es en definitiva más que un «signo» de los padres reales y privársele de este modo de su autonomía, su estatus sigue siendo el de una simple regresión[75].

202 Aceptando la realidad del símbolo la humanidad llegó a sus dioses, es decir, a la *facticidad del pensamiento* que ha hecho de él el señor de la Creación. El recogimiento, como acertadamente supo ver Schiller, es un movimiento regresivo de la libido a los orígenes y una inmersión en la fuente de los comienzos. De ahí surge, como la imagen de un incipiente movimiento progresivo, el símbolo, el cual representa el resultado y la síntesis de todos los factores inconscientes, la «forma viviente», como lo llama Schiller, una imagen de Dios, como muestra la historia. De ahí que nada tenga de casual el que nuestro autor fuera precisamente a escoger como paradigma una imagen divina, la Juno Ludovisi. Goethe hace que del trípode de las madres se eleven las imágenes divinas de Paris y Helena: la pareja parental rejuvenecida, por un lado, y el símbolo, por otro, de un proceso interno de unificación, que, como con claridad muestra la escena que sigue a continuación y como se desprende también con idéntica claridad del posterior desarrollo de la segunda parte de la tragedia, representa esa suprema reconciliación interna que tan ardientemente anhela Fausto vivir. Como podemos ver precisamente en el ejemplo de Fausto, la contemplación del símbolo es una señal que apunta al curso posterior de su vida, la seña con

75. He discutido en detalle este aspecto en mis *Transformaciones y símbolos de la libido* (*Símbolos de transformación* [OC 5]).

que se atrae a su libido a una meta todavía lejana, pero que desde ese mismo instante empieza ya a llamarlo con voz inextinguible, haciendo que su vida, atizada como una llama, no deje en ningún momento de seguir avanzando hacia cada vez más distantes horizontes. Éste es asimismo el significado específico que posee el símbolo como promotor de vida, y también el valor y el significado propios del símbolo religioso. Estoy hablando, como es natural, no de símbolos muertos y petrificados en el dogma, sino de símbolos que nacen en lo inconsciente creador de la persona viva.

203 La extraordinaria importancia de este tipo de símbolos sólo pueden realmente negarla quienes hacen que la Historia Universal empiece a día de hoy. Hablar de la importancia de los símbolos es algo que debería resultar superfluo, pero que, por desgracia, no lo es en absoluto, porque el espíritu de nuestro tiempo cree estar situado incluso por encima de su propia psicología. La perspectiva higiénico-moral de nuestra época quiere, como es natural, saber en todos los casos si una cosa como ésta sería beneficiosa o perjudicial, correcta o incorrecta. La auténtica psicología no puede ocuparse de estas cuestiones; a ella le basta con admitir cómo son de verdad las cosas.

204 La simbolización que resulta del estado de «recogimiento» es uno de esos fenómenos religiosos colectivos que no están vinculados al talento individual, por lo que también en este aspecto podemos asumir que los puntos de vista discutidos podrían extenderse a la generalidad de las personas. Con ello creo haber puesto suficientemente en evidencia, cuando menos, la aplicabilidad teórica de las ideas de Schiller a la psicología humana general. En aras de la claridad y para no dejarme nada en el tintero, me gustaría añadir todavía aquí que la cuestión de las relaciones de la consciencia y la dirección consciente de la vida con el símbolo viene ocupándome desde hace ya tiempo. La conclusión a la que he llegado es que el valor que debe atribuirse al símbolo, habida cuenta de su gran importancia como representante de lo inconsciente, ha de ser todo menos anecdótico. A juzgar, es más, por lo que nos ha descubierto la experiencia diaria en el tratamiento de pacientes neuróticos, el significado de las interferencias inconscientes es eminentemente práctico. Cuanto mayor es la disociación, es decir, la distancia a que la actitud consciente se aleja de los contenidos individuales y colectivos de lo inconsciente, tanto más nociva es la manera en que lo inconsciente inhibe o intensifica los contenidos de la consciencia, por lo que, por consideraciones de orden práctico, ha de reconocerse al símbolo un valor nada desdeñable. Pero en cuanto reconocemos al símbolo un valor, sea éste grande o pequeño, asume él

un valor motivador consciente, es decir, pasa a ser percibido, brindándose así a su investidura inconsciente de libido la oportunidad de desplegarse en la dirección consciente de la vida. Con ello se habrá obtenido —desde mi humilde punto de vista al menos— una ventaja práctica no pequeña: *que lo inconsciente pase a partir de aquí a colaborar*, a fluir junto con el rendimiento psíquico consciente, pudiendo, por tanto, descartarse influencias perturbadoras por su parte.

205 A esta función común, la relación con el símbolo, le he dado el nombre de «función transcendente». Aquí no puedo proponerme como tarea el someter este problema a un examen exhaustivo. Para ello sería absolutamente necesario traer a colación todos esos materiales que la actividad inconsciente tiene como resultado. Las fantasías hasta la fecha descritas en la literatura especializada no nos ofrecen un perfil de las creaciones simbólicas que aquí nos interesan. Pero las bellas letras contienen en contrapartida no pocos ejemplos de estas fantasías, aunque no observadas ni expuestas en estado «puro», sino sometidas a una intensa reelaboración «estética». De entre dichos ejemplos me gustaría destacar sobre todo dos obras de Meyrink, *Der Golem* y *Das grüne Gesicht*. Pero el tratamiento de esta dimensión del problema tengo que dejarlo para un trabajo posterior.

206 Con lo dicho sobre el estado intermedio hemos ido, aunque Schiller mismo haya sido acicate para ello, mucho más allá de sus reflexiones. Aunque Schiller dé muestras de gran perspicacia y profundidad en sus ideas, en su tentativa por ofrecer una solución al antagonismo de los opuestos en la naturaleza humana se queda en una etapa inicial. Pienso que el término «estado estético de ánimo» tendría parte de culpa en ello. Schiller, en efecto, viene poco menos que a identificar el estado de ánimo estético con la *belleza* por la que el ánimo es transportado a dicho estado[76]. Con ello no sólo fusiona causa y efecto, sino que confiere también al estado de «ausencia de toda determinación», en contra de su misma definición, una determinación precisa equiparándolo a la belleza. La función mediadora se ve así privada de su eficacia, porque, al habérsela identificado con la belleza, la fealdad, que sin embargo forma también parte de la ecuación, se queda sin sitio en ella. Schiller define la «naturaleza estética» de una cosa como su relación con «el conjunto de nuestras diferentes facultades». Según ello, lo «bello» y lo «estético» no pueden coincidir, porque nuestras diferentes facultades son

76. *Sobre la educación estética del hombre*, carta vigésimo primera.

asimismo estéticamente diferentes, unas bellas y otras feas, y sólo un idealista y optimista incorregible podría pensar que el «conjunto» de la naturaleza humana es en sí mismo «bello». La naturaleza humana, diríamos queriendo ser justos, es la que es, ni más ni menos, y tiene lo mismo zonas de luz que zonas de sombra. La suma de todos sus colores es el gris: luz sobre un trasfondo oscuro, oscuridad sobre un trasfondo luminoso.

207 A causa precisamente de esas imperfección e insuficiencia comprensibles de nuestra naturaleza, se entiende que Schiller esté del todo a oscuras con respecto a la manera en que podría generarse ese estado mediador. Son innumerables los pasajes de los que se desprende con meridiana claridad que el «goce de la auténtica belleza» sería el creador del estado intermedio. Así, Schiller escribe:

> Lo que halaga nuestros sentidos en la sensación inmediata, abre nuestro delicado e inconstante ánimo a toda impresión, pero nos hace también en el mismo grado menos aptos para el esfuerzo. Lo que pone en tensión nuestras facultades intelectuales y las invita a forjar conceptos abstractos, fortalece nuestro espíritu para todo tipo de resistencia, pero lo endurece en la misma proporción y nos priva de sensibilidad tanto como nos capacita para una mayor actividad propia. Justamente por eso, tanto lo uno como lo otro acaban forzosamente por agotarnos… En cambio, si nos entregamos al goce de la auténtica belleza, en ese momento somos dueños de nuestras facultades activas y pasivas en el mismo grado, y con la misma facilidad nos dedicamos a lo serio y a lo lúdico, a la quietud y al dinamismo, al abandono y a la resistencia, al pensamiento abstracto y a la intuición[77].

208 Estas palabras están en directa contradicción con las pronunciadas anteriormente al definirse el «estado estético», en el que si el hombre tenía hasta aquí que ser un «cero» y estar libre de toda determinación, aparece ahora determinado en grado máximo por la belleza («entregado a ella»). No merece la pena que sigamos analizando lo que tiene Schiller que decir de esta cuestión. En este punto ha topado con el límite que compartían tanto él como su tiempo, un límite que le era imposible traspasar, porque en él tropezaba en todas partes con el «más feo de los hombres», esa realidad cuyo descubrimiento estaba reservado a nuestra época y a Nietzsche.

209 Schiller quería hacer del ser sensible un ser racional, convirtiéndolo primero en un ser estético, como él mismo se encarga de decir. Hay que cambiar la naturaleza del hombre sensible —nos dice— y «someter a la forma» la vida física; el hombre tiene que «hacer rea-

77. *Ibid.*, carta vigésimo segunda.

lidad su destino físico… con arreglo a las leyes de la belleza». «El hombre debe dar comienzo a su vida moral en el plano indiferente de la vida física», y «dar inicio a su libertad racional dentro todavía de sus límites sensibles. A sus mismas inclinaciones debe imponerles la ley de su voluntad… y aprender a codiciar fines más nobles»[78].

210 Ese «deber» de que habla nuestro autor es el famoso «debería» que no deja nunca de invocarse cuando no acierta a verse ningún otro camino. También aquí tropezamos con los límites inevitables. Un problema de tamaña magnitud, que sólo pueden solucionar épocas y naciones enteras —y aun ellas no de forma consciente, sino con arreglo a los dictados del destino—, no puede resolverlo un solo individuo, y sería injusto esperar de él que lo hiciera por muy extraordinarias que fueran sus dotes.

211 La grandeza de las ideas de Schiller reside en la penetración psicológica con que éste observa sus objetos y en lo profundo de su captación intuitiva de los mismos. En este sentido, me gustaría terminar añadiendo aún a las ya citadas otra reflexión suya, que considero especialmente merecedora de atención. Veíamos más arriba que el estado intermedio se caracterizaba por producir una cosa «positiva», el *símbolo*. Éste aúna en su naturaleza lo antitético, pero por eso mismo también la antítesis realidad-irrealidad, porque si por un lado es cierto que el símbolo es un hecho o realidad psicológica (debido a su *eficacia*), por otro no se corresponde con ninguna realidad física. Es hecho y a la vez *apariencia*. Schiller pone claramente de relieve esta circunstancia[79], con el fin de dar paso a una apología de la *apariencia* que reviste una considerable importancia a todos los respectos.

> La máxima estupidez y la máxima inteligencia coinciden ambas, revelando así mantener una cierta afinidad entre ellas, en buscar únicamente lo *real* y ser por completo insensibles a la mera apariencia. Aquella sólo es arrancada de su abotargamiento por la presencia inmediata de un objeto a los sentidos, y ésta sólo encuentra reposo refiriendo sus conceptos a hechos y experiencias; en una palabra: la idiotez no puede elevarse sobre la realidad, y la inteligencia no puede permanecer por debajo de la verdad. En la medida, pues, en que la demanda de realidad y la dependencia de lo real no son más que simples efectos de una carencia, la indiferencia frente a la realidad y el interés por la apariencia implican una verdadera potenciación de la humanidad y un paso decisivo hacia la cultura[80].

78. *Ibid.*, carta vigésimo tercera.
79. *Ibid.*, carta vigésimo segunda.
80. *Ibid.*, carta vigésimo sexta.

212 Cuando hablaba yo más arriba de la atribución de un valor al símbolo, señalaba que la ventaja práctica derivada del hecho de valorar las interferencias inconscientes estriba en que, al incluirse desde un principio a lo inconsciente en los cálculos prestándose atención al símbolo, descartamos que las funciones conscientes se vean obligadas a soportar este tipo de perturbaciones inconscientes. Porque lo cierto es que, cuando no se lo tiene presente, lo inconsciente está siempre dedicado a la tarea de esparcir una apariencia falsa sobre todas las cosas, *apareciéndosenos sin cesar en los objetos* como consecuencia de que todo lo inconsciente esté proyectado. Y, por ello, cuando somos capaces de aprehenderlo como tal, liberamos a los objetos de esa falsa apariencia, lo que no puede sino redundar en beneficio de la verdad. Schiller escribe:

> Este derecho humano de soberanía lo ejerce [el hombre] en el *arte de la apariencia*, y cuanto más rigurosamente deslinde él aquí lo mío de lo tuyo, cuanto más cuidadosamente distinga la forma de la esencia y cuanta mayor independencia sepa concederle a la primera, tanto más podrá no sólo ampliar el reino de la belleza, sino también custodiar los límites mismos de la verdad; porque el hombre no puede purificar a la apariencia de realidad sin a la vez liberar a la realidad de la apariencia[81].
>
> Aspirar a la apariencia autónoma exige una mayor capacidad de abstracción, más libertad de corazón y más energía de la voluntad de la que el hombre necesita para limitarse a la realidad, y tiene que haber dejado ya a ésta atrás si quiere llegar a aquélla[82].

2. EL TRATADO SOBRE POESÍA INGENUA Y SENTIMENTAL

213 Durante un tiempo pensé que la división schilleriana de los poetas en «ingenuos» y «sentimentales»[83] estaba basada en criterios coincidentes con los aquí expuestos. Pero tras madura reflexión he llegado a la conclusión de que estaba en un error. La definición de Schiller es sencilla: *el poeta ingenuo es naturaleza*; *el sentimental la busca*. Esta sencilla fórmula resulta seductora por establecer dos tipos diferentes de relación con el objeto, invitando a expresarse en términos similares a éstos: quien busca o desea la naturaleza como un objeto, no la posee, teniendo por ello que ser un introvertido; y al revés, quien ya es naturaleza y se halla, por ello, en estrechísima relación con el objeto, no puede ser sino un extravertido. Pero

81. *Ibid.*, carta vigésimo sexta.
82. *Ibid.*, carta vigésimo séptima.
83. Schiller, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, p. 205.

esta forma de ver las cosas, aparte de resultar un tanto forzada, tiene muy poco que ver con el punto de vista schilleriano. Su clasificación de los poetas en ingenuos y sentimentales es una clasificación que, contrariamente a lo hecho por nuestra división en tipos, no se ocupa de la mentalidad individual del poeta, sino del carácter de su actividad creativa o del producto de ésta. Un mismo poeta puede ser sentimental en un poema e ingenuo en otro. Homero, por ejemplo, es de parte a parte ingenuo, pero, ¿cuántos de los poetas modernos no son en su mayor parte sentimentales? Schiller era obviamente sensible a esta dificultad, y por ello afirmó que el poeta no sería condicionado por su época como individuo, sino como poeta. Así, escribe:

> Todos los poetas que realmente lo sean se contarán, en función de la época en que florezcan o de las circunstancias que casualmente influyan en su educación general y en sus estados de ánimo pasajeros, o bien entre los ingenuos o bien entre los sentimentales[84].

214 Schiller, pues, está pensando no en tipos básicos, sino más bien en ciertas propiedades o características de determinadas producciones. Según ello, resulta evidente de buenas a primeras que un poeta introvertido podría de tanto en tanto hacer poesías tanto ingenuas como sentimentales. Con ello queda fuera de consideración también toda identidad entre ingenuo y sentimental, por un lado, y extravertido e introvertido, por otro, en la medida en que los considerados sean los *tipos*. Pero las cosas son diferentes si de lo que se trata es de *mecanismos típicos*.

a) *La actitud ingenua*

215 Para empezar expondré las definiciones que da Schiller de esta actitud. Hemos dicho ya que el ingenuo es «naturaleza». «Se deja guiar por la naturaleza y la sensación simples, y se limita a imitar la realidad[85].» «En las representaciones ingenuas nos gozamos en la presencia viva del objeto en nuestra imaginación[86].» «La poesía ingenua es un favor que la naturaleza nos hace, un feliz lanzamiento de dados; de estar conseguida, no necesita de ninguna mejora; de estar desacertada, nada será capaz de mejorarla.» «El genio ingenuo tiene que hacerlo todo a través de su naturaleza, porque su libertad es en sus manos un torpe instrumento; y conferirá cumplida

84. *Ibid.*, p. 236.
85. *Ibid.*, p. 248.
86. *Ibid.*, p. 250, nota.

expresión a su propósito en cuanto la naturaleza opere en él según una necesidad interna.» La poesía ingenua «es hija de la vida y a la vez camino de retorno a ella». El genio ingenuo depende por completo de la «experiencia», del mundo por el que es «inmediatamente tocado». Necesita un «socorro externo»[87]. Para el poeta ingenuo la «naturaleza común» de su entorno puede convertirse en un «peligro», porque «la receptividad depende siempre en mayor o menor grado de la impresión externa, y sólo una actividad constante de las capacidades productivas, que no debe esperarse de la naturaleza humana, podría impedir que la materia no ejerza de tarde en tarde una violencia ciega sobre la receptividad. Pero tan pronto como esto sucede, el sentir poético se vuelve ordinario»[88]. «El genio ingenuo permite entonces que la naturaleza reine sin cortapisas en él»[89].

216 En todas estas definiciones salta con especial claridad a la vista la dependencia en que el poeta ingenuo se encuentra con respecto al objeto. La relación que mantiene con él posee un carácter coercitivo porque introyecta el objeto, es decir, se identifica de forma inconsciente con él o se halla, por expresarlo así, en una relación de identidad *a priori* con él. Lévy-Bruhl describe este tipo de relación con el objeto como una *participation mystique*. Esta identidad se funda sin excepción en una analogía entre el objeto y un contenido inconsciente, lo que puede también expresarse diciendo que cobra realidad merced a la proyección de una asociación analógica inconsciente con el objeto. Una identidad como ésta posee siempre un carácter coercitivo, porque está constituida por una determinada suma de libido que, como cualquier otro importe libidinal que opere desde lo inconsciente, actúa como una compulsión sobre la consciencia, sin que ésta pueda disponer de ella a su arbitrio. De ahí que el poeta de actitud ingenua esté en gran medida condicionado por el objeto y que éste, por así decirlo, opere autónomamente en él y halle en él su cumplimiento identificándose el poeta mismo con el objeto. El poeta presta así en cierto modo su función expresiva al objeto y lo representa, pero esta representación no la lleva a cabo ni activa ni deliberadamente el poeta sino el objeto representándose a sí mismo en él. El poeta mismo es naturaleza, y es la naturaleza la que crea en él el producto, permitiendo el primero que la segunda reine sin cortapisas en él. La prioridad la tiene el objeto. Y en dicha medida la actitud ingenua es extravertida.

87. *Ibid.*, pp. 303 ss.
88. *Ibid.*, pp. 307 s.
89. *Ibid.*, p. 314.

b) *La actitud sentimental*

217 Hemos mencionado ya más arriba que el poeta sentimental *busca* la naturaleza:

> Reflexiona sobre la impresión que le causan los objetos, y sólo en esa reflexión tiene su base la emoción que siente y nos hace sentir a nosotros. El objeto es relacionado aquí con una idea, y sólo sobre esa relación descansa su fuerza poética[90].

> Está siempre relacionándose con dos ideas y sensaciones enfrentadas: la realidad como límite y su idea como lo infinito, y el sentimiento mixto que despierte dará siempre testimonio de esta doble fuente[91].

> El estado de ánimo sentimental es el resultado de la aspiración a reestablecer, incluso *bajo las condiciones de la reflexión*, el contenido de la sensación ingenua[92].

> La poesía sentimental es el producto de la abstracción[93].

> A resultas de sus esfuerzos por alejar de ella [la naturaleza humana] todas las barreras, el genio sentimental corre el riesgo de anular absolutamente la naturaleza humana, no elevándose ya simplemente, como es y debería ser su obligación, por encima de toda realidad determinada y acotada hasta el plano de la posibilidad absoluta —que es el plano de la idealización—, para en su lugar transcender la posibilidad misma —dejando *volar su fantasía*—… El genio sentimental abandona la realidad para elevarse al plano de la idea y dominar su materia con total autonomía[94].

218 No es difícil darse cuenta de que el poeta sentimental, contrariamente al ingenuo, se caracteriza por adoptar una actitud reflexiva y abstrayente frente al objeto. «Reflexiona» sobre el objeto «abstrayéndose» de él. Está, por así decirlo, separado *a priori* del objeto cuando da comienzo a su trabajo; no opera el objeto en él, sino que es él quien opera. Pero no trabaja en sí mismo, hacia sus adentros, sino más allá del objeto. Es distinto del objeto, no idéntico a él, y busca establecer una relación con él y «dominar su materia». En esta distinción suya con respecto al objeto nace esa impresión de dualidad que Schiller pone de relieve al decir que el sentimental crea a partir de dos fuentes: desde el objeto o la percepción de

90. *Ibid.*, p. 249.
91. *Ibid.*, p. 250.
92. *Ibid.*, p. 301, nota.
93. *Ibid.*, p. 303.
94. *Ibid.*, p. 314.

éste, y desde sí mismo. La impresión externa del objeto no es para él algo imprescindible, sino un material que él manipula valiéndose como criterio de sus propios contenidos. Está por encima del objeto, y a la vez mantiene una relación con él, pero esta relación no es de receptividad, sino que él presta a su arbitrio al objeto valores y propiedades. Su actitud es, pues, la de un introvertido.

219 Pero calificando a estas dos actitudes de introvertida y extravertida no hemos agotado las ideas de Schiller. Nuestros dos mecanismos no son más que fenómenos básicos de naturaleza bastante general, que se limitan a insinuar de una forma vaga lo específico de ambas actitudes. Para poder entender al poeta ingenuo y al sentimental hemos de llamar en nuestra ayuda a dos principios más: «sensación» e «intuición». En el posterior curso de este estudio hablaré largo y tendido de estas dos funciones. Aquí me limitaré a mencionar que el ingenuo se caracteriza por predominar en él el elemento sensorial, y el sentimental por predominar en él el elemento intuitivo. La sensación ata al objeto, más aún, tira del sujeto hacia el objeto, por lo que el ingenuo corre el «peligro» de perderse en este último. La intuición, como percepción de los propios procesos inconscientes, aparta del objeto, se eleva por encima de él, y por eso busca siempre dominar la materia y modelarla según sus subjetivos puntos de vista, incluso haciéndole violencia sin ser consciente de ello. De ahí que el «peligro» que corre el sentimental estribe en acabar completamente desligado de la realidad y perdido en el mundo de fantasías que brotan de lo inconsciente (dejando «volar su fantasía»).

c) *El idealista y el realista*

220 En el mismo tratado que nos ocupa sus reflexiones inducen a Schiller a distinguir dos tipos psicológicos de personas:

> Me lleva esto a un antagonismo psicológico muy curioso entre las personas en un siglo que se cultiva a sí mismo: un antagonismo que, por ser él radical y estar basado en una forma interna de ánimo, es causa de una separación entre los hombres peor que la que podría ocasionar el fortuito conflicto de intereses que quita a poetas y artistas toda esperanza de gustar y conmover a todo el mundo, pese a ser ésta su obligación; que imposibilita que el filósofo, pese a todos sus esfuerzos, pueda convencer a todos de sus verdades, como por definición está obligada a hacer su filosofía; y que, por último, jamás concederá al hombre en la vida práctica que su conducta sea del agrado de todos los que le rodean: un antagonismo, en una palabra, responsable de que ninguna creación del espíritu ni acto alguno del corazón sea causa de felicidad definitiva para una clase sin a la vez acarrear palabras de condena por parte de la otra. Este

> antagonismo es, sin duda, tan viejo como la misma civilización, y será muy difícil suprimirlo antes de que ésta acabe, fuera de esos raros casos individuales que confiamos los ha habido siempre y seguirá siempre habiéndolos; pero aunque de sus efectos forme también parte el que haga fracasar cualquier intento por suprimirlo, pues a ningún bando se le persuadirá a confesar un defecto en su lado y un acierto en el opuesto, con todo siempre nos podremos dar por suficientemente recompensados siguiéndole la pista a una separación tan grande hasta su origen, resumiendo así al menos el rasgo principal del conflicto en una sencilla definición[95].

221 De este pasaje se desprende sin posibilidad de equívoco que la observación de los mecanismos enfrentados indujo a Schiller a distinguir dos tipos psicológicos, que en su concepción de las cosas reclaman el mismo significado que yo atribuyo al introvertido y al extravertido en la mía. En lo relativo a la relación mutua de los dos tipos que distingo, podría, por expresarlo así, confirmar palabra por palabra lo dicho por Schiller de los suyos. Coincidiendo con lo que decía yo más arriba, Schiller llega del mecanismo al tipo, «abstrayendo tanto del carácter ingenuo como del sentimental lo que ambos tienen de poético»[96]. De realizar también nosotros esta operación, hemos de descontar lo que ambos tienen de genial y creativo, subsistiendo entonces en el caso del poeta ingenuo su atadura al objeto y la autonomía de este último en el sujeto, y en el del sentimental su superioridad sobre el objeto, que se manifestará en un juicio o manipulación del mismo más o menos arbitrarios. Schiller escribe:

> Del primero [el ingenuo] no queda entonces en el aspecto teórico más que un sobrio espíritu de observación y una firme dependencia del testimonio homogéneo de los sentidos, y en el práctico una sumisión resignada a los dictados de la naturaleza… Del carácter sentimental no queda [en el aspecto teórico] más que un inquieto espíritu de especulación que urge a lo incondicionado en todos los conocimientos, y en lo práctico un rigorismo moral que insiste en lo incondicionado en todos los actos de la voluntad. Al perteneciente a la primera categoría podemos llamarlo *realista*; y al perteneciente a la segunda, *idealista*[97].

222 Las demás consideraciones de Schiller sobre sus dos tipos se refieren en exclusiva, de conformidad con ello, a los conocidos fenómenos de las actitudes realista e idealista, y carecen, por lo tanto, de interés para nuestro estudio.

95. *Ibid.*, pp. 329 s.
96. *Ibid.*, p. 331.
97. *Ibid.*

3

LO APOLÍNEO Y LO DIONISÍACO

223 El problema que había vivido en propia carne y afrontado ya en parte Schiller, fue otra vez abordado de un modo nuevo y original por Nietzsche en el ensayo que éste publicó en 1871 con el título de *El nacimiento de la tragedia*[1]. Esta obra de juventud no se acoge propiamente al magisterio de Schiller, sino al de Schopenhauer y Goethe. Pero si bien es cierto que con Schopenhauer comparte el pesimismo y el motivo de la salvación, y con el Fausto goetheano toda una infinidad de cosas, con Schiller parece tener al menos en común su estetismo y helenismo. De todas estas relaciones la más importante para nuestro propósito, como es natural, es la que le une a Schiller. Pero aquí no podemos pasar por alto a Schopenhauer sin recordar lo decisivo de su intervención a los efectos de la conversión en una realidad de esos barruntos de sabiduría oriental que en Schiller no eran aún más que pálidas sombras. Si prescindimos de su pesimismo, nacido del contraste con la alegría de vivir y la certeza de la salvación cristianas, la doctrina schopenhaueriana de la salvación es budista en lo esencial. Schopenhauer tomó partido por Oriente. Este paso está claro que constituye una reacción contra nuestra atmósfera occidental. Como es sabido, esa reacción sigue perviviendo todavía en no desdeñable medida en la actualidad en diversas corrientes, más o menos inspiradas en su integridad en la filosofía india. En Nietzsche esta peregrinación hacia Oriente se detiene en Grecia. La Hélade es para él el puente entre Oriente y Occidente. Hasta aquí Nietzsche coincide con Schiller —¡pero cuán diferente es su concepción de la esencia helénica!—. Lo que

1. *Werke*, vol. I.

Nietzsche ve es el oscuro lienzo sobre el que está pintado el dorado y risueño mundo olímpico.

> Para poder vivir, los griegos tuvieron, por hondísima necesidad, que crear esos dioses… El griego conocía y sentía los terrores y espantos de la existencia; para poder siquiera vivir, tuvo que anteponer a ese trasfondo el resplandeciente nacimiento ideal de los olímpicos. Esa enorme desconfianza contra las fuerzas titánicas de la naturaleza, esa Moira despiadadamente entronizada sobre todo conocimiento, ese buitre del gran filántropo Prometeo, esa valentía del sabio Edipo, esa maldición de la estirpe de los Atridas que abocó a Orestes al matricidio… fueron una y otra vez vencidas por los griegos, o por lo menos veladas y sustraídas a su mirada, por medio de ese artístico mundo intermedio de los olímpicos[2].

La «serenidad» helénica y el risueño firmamento de la Hélade son aquí una reluciente fantasmagoría recortada contra un tenebroso trasfondo: esta visión estaba reservada a los modernos; ¡y constituye un argumento de peso contra el estetismo moral!

224 Con ello adopta Nietzsche una perspectiva que difiere muy significativamente de la de Schiller. Lo que en éste sólo nos atrevíamos a adivinar, es decir, que sus cartas eran a la vez una tentativa por enfrentarse a sus propias inquietudes, se convierte en la obra de Nietzsche en completa certeza: el suyo es un libro «hondamente personal». Y mientras que Schiller empieza, por expresarlo así, a pintar luces y sombras sólo tímidamente y con pálidos tintes, concibiendo el conflicto que vive en su propia alma como el de lo «ingenuo» contra lo «sentimental», y excluyendo de él todos los trasfondos y abismos de la naturaleza humana, la concepción de Nietzsche llega más hondo, poniendo en tensión una oposición que en uno de sus lados no tiene nada que envidiar a la resplandeciente belleza de la visión schilleriana, pero que en el otro encuentra tonalidades infinitamente más oscuras; tonalidades que, aunque sin duda realzan la intensidad de la luz, hacen que se adivine también una noche mucho más honda detrás de ellas.

225 El par de opuestos básico de Nietzsche está representado por el enfrentamiento entre «lo apolíneo y lo dionisiaco». Lo primero que debemos hacer es familiarizarnos con la naturaleza de este par antagónico, para lo cual voy a continuación a reseñar un grupo de citas literales, con las que el lector —aun el que no conozca la obra nietzscheana— estará en disposición de llegar a sus propias conclusiones y compararlas a su vez con las mías.

2. *Ibid.*, p. 31.

Mucho es lo que habremos ganado para la ciencia estética cuando hayamos llegado no sólo a conocer lógicamente, sino a intuir con certeza inmediata que el desarrollo del arte está ligado a la duplicidad de lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*, de modo análogo a como la generación depende de la dualidad, siempre enfrentada y sólo periódicamente reconciliada, de los sexos.

A sus dos divinidades artísticas, Apolo y Dioniso, va ligado nuestro conocimiento de que en el mundo griego se da una *antítesis enorme*, en cuanto a origen y metas, entre el arte apolíneo del escultor y el arte no-figurativo de la música, que es el arte de Dioniso: estos dos instintos tan diferentes marchan el uno al lado del otro, casi siempre abiertamente enfrentados entre sí e incitándose mutuamente a dar a luz nuevos frutos cada vez más sustanciosos, a fin de perpetuar en ellos el conflicto de esa antítesis sobre la que la común palabra «arte» tiende un puente solo en apariencia, hasta que, merced a un acto milagroso metafísico de la «voluntad» helénica, ambos hacen por fin aparición *emparejados*, terminando por crear en ese emparejamiento la obra de arte, a la vez dionisíaca y apolínea, de la tragedia ática[3].

226 Con el fin de ofrecer una más precisa caracterización de ambos «instintos», Nietzsche compara los específicos estados psicológicos a que cada uno de ellos da lugar con los del *sueño* y la *embriaguez*. El impulso apolíneo engendra el estado comparado con el sueño, y el dionisíaco el comparado con la *embriaguez*. Por «sueño» entiende en esencia Nietzsche, como él mismo se encarga de indicar, una «visión interna», la «bella apariencia de los mundos oníricos». Apolo «gobierna la bella apariencia del mundo de las fantasías internas», y es el «dios de todas las fuerzas figurativas». Es medida, número, delimitación y dominio de todo lo salvaje e indómito. «Quisiera uno… llamar a Apolo la imagen divina magnífica del *principium individuationis*»[4].

227 Lo dionisíaco, en cambio, es la liberación del impulso sin barreras, el encabritarse de la desenfrenada dinámica de la naturaleza animal y divina, motivo por el que el hombre hace aparición en el coro dionisíaco como un *sátiro*, es decir, como un dios en su mitad superior y un macho cabrío en la inferior[5]. Lo dionisíaco es el espanto causado por la destrucción del principio de individuación, y a la vez «el éxtasis delicioso» vivido al contemplarla, motivo por el que puede comparárselo a la embriaguez que disuelve lo individual en los instintos y contenidos colectivos, a un estallido por el que la

3. *Ibid.*, pp. 19 s.
4. *Ibid.*, pp. 22 s.
5. *Ibid.*, pp. 57 ss.

acción del mundo hace saltar por los aires al yo aislado. En lo dionisíaco, por tanto, el hombre se encuentra cara a cara con el hombre, e «incluso la naturaleza alienada, hostil o sometida celebra de nuevo su fiesta de la reconciliación con su hijo perdido, el ser humano»[6]. Todo el mundo se siente con su prójimo «uno» con él («no sólo unido, reconciliado y fundido») . Su individualidad tiene, por ello, que haber sido enteramente suprimida. «El hombre ya no es artista, se ha convertido en obra de arte: la potencia artística de la naturaleza entera… se manifiesta aquí bajo los estremecimientos de la embriaguez»[7]. La *dynamis* creativa, la libido en la forma del instinto, en otros términos, se apodera aquí del individuo como de un objeto y hace uso de él como un instrumento o expresión. Si se nos permite concebir el ser natural como una «obra de arte», diríamos entonces que el hombre deviene en el estado dionisíaco una obra de arte nacida de forma natural; pero en la medida en que el ser natural está muy lejos de ser una «obra de arte» en el sentido que solemos darle a esta expresión, ese ser ya no es aquí ni tan siquiera un animal todavía circunscrito a sus límites y a los de su naturaleza, sino naturaleza pura y simple y liberada de sus riendas, un torrente a todos los efectos fuera de su cauce. Tengo que subrayar este punto en aras tanto de la claridad como de una mejor intelección de lo que va a decirse a continuación, porque por ciertos motivos Nietzsche descuidó hacerlo así, esparciendo de este modo sobre el problema un engañoso velo estético, que sin embargo él mismo se vio obligado involuntariamente a levantar en algunas ocasiones. Así, por ejemplo, cuando habla de las orgías dionisíacas:

> En casi todas partes residía el núcleo de estos festivales en una exuberante licenciosidad sexual, bajo cuya marea quedaba sofocada toda institución familiar y sus estatutos venerables; aquí eran precisamente liberadas de sus cadenas las más salvajes bestias de la naturaleza, hasta llegarse a esa espantosa mezcla de voluptuosidad y crueldad que a mí me ha parecido siempre el auténtico bebedizo de las brujas[8].

228 Nietzsche contempla la reconciliación del Apolo délfico con Dioniso como un símbolo de la reconciliación de estos contrarios en el pecho del griego civilizado. Pero al hacerlo se olvida de su propia fórmula compensatoria, según la cual los dioses del Olimpo adeudan su resplandor a las oscuridades del alma griega: de acuerdo con

6. *Ibid.*, p. 24.
7. *Ibid.*, pp. 24 s.
8. *Ibid.*, p. 27.

ello, la reconciliación de Apolo con Dioniso sería una bella apariencia, un desiderátum causado por la indigencia sentida por la mitad civilizada del griego en su lucha contra su dimensión bárbara, que se abría desenfrenado paso justamente en el estado dionisíaco.

229 Entre la religión de un pueblo y su estilo real de vida se da siempre una relación compensatoria, pues de lo contrario la religión no tendría, en efecto, ningún significado práctico. Empezando por la religión extremadamente moral de los persas y el carácter moralmente cuestionable de sus costumbres, famoso ya en la Antigüedad, y siguiendo con nuestra era «cristiana», donde la religión del amor ha asistido al baño de sangre más atroz de la Historia Universal, esta regla no ha dejado nunca de confirmarse. De ahí que, a partir precisamente del símbolo de la reconciliación délfica, nos sea lícito inferir la presencia de una escisión particularmente violenta en el carácter helénico. Desde ella resultaría comprensible ese anhelo de redención que confirió a los misterios su enorme significado para la vida nacional griega, y que pasaron del todo por alto los primeros admiradores de su civilización. Uno se conformaba con ver ingenuamente en los griegos lo que a él mismo le faltaba.

230 En el estado dionisíaco, pues, el griego no se convertía de ningún modo en una obra de arte, sino que era atrapado por su propia barbarie, despojado de su individualidad, disuelto en todos sus componentes colectivos y hecho uno con lo inconsciente colectivo (previa renuncia a sus fines individuales), con «el genio de la especie, y aun con el de la naturaleza». A una dimensión, la apolínea, que para entonces había alcanzado ya un considerable grado de domesticación, ese estado de embriaguez que hacía que la persona se olvidase totalmente de sí misma y de su humanidad y la convertía en un mero ser instintivo, tenía que parecerle una cosa despreciable. De ahí que no pueda ponerse en duda que de entrada tuvo que suscitarse una violenta lucha entre los dos instintos. ¡Libérense los instintos del hombre civilizado! Los panegiristas de la cultura se figuran que de ahí manará a raudales pura belleza. Este error descansa en una honda falta de conocimientos psicológicos. Las fuerzas instintivas atascadas en el hombre civilizado son enormemente destructivas y mucho más peligrosas que los instintos del hombre primitivo, el cual vive sin cesar sus impulsos negativos en forma moderada. En correspondencia con ello, ninguna de las guerras del pasado histórico puede rivalizar en espantos con la guerra de las modernas naciones civilizadas. Entre los griegos las cosas no habrán sido distintas. Precisamente por haber percibido ellos con viveza el horror, consiguieron poco a poco que lo apolíneo y lo dionisíaco se reconciliaran: «por un acto milagroso metafísico», como dice Nietzsche al comien-

zo mismo de su obra. Esta frase tenemos que tenerla muy presente, al igual que la observación, de ella diferente, de que en la antítesis que nos ocupa «sólo en apariencia tiende un puente la común palabra *arte*». De esas afirmaciones estamos obligados a acordarnos porque Nietzsche, al igual que Schiller, muestra una evidente tendencia a adjudicar al arte el papel mediador y redentor. Y el problema queda con ello atascado en lo estético: lo feo es también «bello»; y lo repulsivo, y aun el mal, relucen apetecibles bajo el velo engañoso de la belleza estética. La naturaleza del artista, así en Schiller como en Nietzsche, reivindica para sí y para sus específicas posibilidades creativas y expresivas un significado redentor.

231 Nietzsche se olvida así por completo de que la lucha de Apolo con Dioniso y su final reconciliación jamás constituyó para los griegos un problema estético, sino una *cuestión religiosa*. Los festivales satíricos dionisíacos eran, a juzgar por todas las analogías, una suerte de fiestas totémicas en las que se producía una reidentificación con antepasados míticos o, por vías incluso aún más directas, con el animal totémico. El culto dionisíaco presentaba en muchos lugares una impronta místico-especulativa, y en cualquier caso ejerció un influjo muy poderoso de resonancias religiosas. El nacimiento de la tragedia en una ceremonia originalmente religiosa no es más que el equivalente helénico del primitivo entroncamiento de nuestro teatro moderno en las representaciones medievales de la Pasión y su base exclusivamente religiosa, y nos impide, por tanto, valorar este problema desde su aspecto meramente estético. El estetismo es una lente moderna, con la que los misterios psicológicos del culto dionisíaco son enfocados bajo una luz en la que está claro que los antiguos jamás los vieron ni los vivieron. Como en Schiller, también en Nietzsche se pasa del todo por alto el punto de vista religioso, substituyéndoselo por el enfoque estético. Estas cosas presentan, ciertamente, una evidente dimensión estética, que no debe desatenderse[9]. Pero si se entiende el cristianismo medieval desde un punto de vista exclusivamente estético, su verdadero carácter queda tan falseado y alienado como de entendérselo desde un punto de vista exclusivamente histórico. Una comprensión real sólo puede tener lugar sobre una base compartida, o de lo contra-

9. El estetismo puede, como es natural, venir a subrogar las funciones religiosas. ¿Pero cuántas cosas no podrían hacer exactamente lo mismo? ¿Qué no ha acabado convirtiéndose entre nosotros en un substitutivo de la religión ausente? Por muy noble que sea el estetismo como substitutivo, no es más que un sucedáneo de lo que en verdad es genuino y se ausenta. Por lo demás, la posterior «conversión» nietzscheana a Dioniso muestra mejor que ninguna otra cosa que el substitutivo estético no pudo a la larga resistir al paso del tiempo.

rio no habría ya argumento que esgrimir frente a quien afirmase haber entendido adecuadamente la naturaleza de un puente ferroviario tras haberlo contemplado nada más que desde un prisma estético. Con la idea de que la lucha de Apolo y Dioniso no sería más que un asunto de instintos artísticos enfrentados, está desplazándose el problema al terreno estético en unos términos que tanto histórica como materialmente carecen de justificación, y sometiéndoselo así a un enfoque parcial a todas luces incapaz de llegar a ser jamás justo con su verdadero contenido.

232 Es indudable que este desplazamiento tiene que tener una causa y un propósito psicológicos. Los beneficios de esta manera de proceder no es difícil descubrirlos: el enfoque estético proporciona de un solo golpe una estampa distinta del problema, que el observador puede ahora contemplar a sus anchas, maravillándose lo mismo de su belleza que de su fealdad, a una distancia lo suficientemente segura como para poder deleitarse en el apasionamiento de la imagen sin tener ya en absoluto que participar ni intervenir. La actitud estética nos exonera de tener que tomar partido y comprometernos personalmente, que es justamente lo que implica la intelección religiosa del problema. Idéntica ventaja es la garantizada por el enfoque histórico de las cosas, a cuya crítica el mismo Nietzsche se encarga de hacer toda una serie de valiosísimas contribuciones[10]. La posibilidad de afrontar un problema de tamaña magnitud —«un problema con cuernos», como el mismo Nietzsche lo llama— en términos puramente estéticos resulta con todo muy atractiva, porque entenderlo religiosamente, la única forma correcta de hacerlo en este caso, presupone que tenga que vivírselo o habérselo vivido, cosa de la que el hombre moderno sólo en contadas ocasiones puede gloriarse. Dioniso, pese a ello, parece haberse cobrado su venganza en Nietzsche: para comprobarlo no hay más que leer el «Ensayo de autocrítica» que este último antepuso en el año 1886 en calidad de prólogo a *El nacimiento de la tragedia*: «Sí, ¿qué es lo dionisíaco? En este libro se da una respuesta a esta cuestión, y en él habla “alguien que sabe”, el *iniciado y discípulo de su dios*»[11].

Nada de eso era Nietzsche, sin embargo, cuando escribió *El nacimiento de la tragedia*. Por entonces sólo había sido afectado por el problema estéticamente; dionisíacamente no llegó a estarlo hasta escribir tanto el *Zaratustra* como ese memorable pasaje con el que pone fin a su «Ensayo de autocrítica»:

10. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*.
11. Nietzsche, *Versuch einer Selbstkritik*, p. 6.

> Levantad los corazones, hermanos míos, arriba, ¡más arriba! ¡Y no olvidéis tampoco las piernas! Levantad también vuestras piernas, buenos bailarines, y todavía mejor: ¡sosteneos sobre la cabeza![12].

233 La especial profundidad a la que, pese a sus seguridades estéticas, sondeó Nietzsche el problema, estaba ya tan próxima a la realidad que su posterior experiencia dionisíaca parece ser poco menos que su inevitable consecuencia. Sus ataques a Sócrates en *El nacimiento de la tragedia* están dirigidos contra el racionalista que ha demostrado no estar a la altura del orgiasmo dionisíaco. Este afecto incurre en un error análogo al cometido por el enfoque estético: *se quita el problema de encima*. Pero, pese a lo estético de su concepción, Nietzsche había tenido ya por entonces un vislumbre de cuál era la solución real al problema, al escribir que sobre este conflicto tiende un puente, no el arte, sino un «acto milagroso metafísico de la voluntad helénica». Nietzsche pone la palabra «voluntad» entre comillas, cosa en la que, si se tiene presente lo enormemente influido que estaba entonces por Schopenhauer, podemos seguramente ver una alusión al concepto metafísico de voluntad. Puesto que «metafísico» tiene para nosotros el significado psicológico de «inconsciente», si con arreglo a ello sustituimos en la tesis de Nietzsche «metafísico» por «inconsciente», la clave con la que se busca solucionar el problema sería entonces un «acto milagroso» inconsciente. Un «milagro» es irracional, por lo que este acto es un suceso irracional inconsciente, que cobra él mismo figura sin la intervención de la razón ni de un propósito deliberado; un hecho que se da y llega a ser sin más, como un fenómeno de crecimiento de la naturaleza creadora, ajeno a toda sutileza del ingenio humano, el fruto de una esperanza anhelante, un resultado de la fe y la esperanza.

234 Omitiré seguir discutiendo este problema aquí, pues tendremos cumplida ocasión de volver a ocuparnos de él en el curso posterior de nuestro análisis. En su lugar optaremos por examinar más detenidamente la faz psicológica de los conceptos de lo dionisíaco y lo apolíneo. Empecemos por lo dionisíaco. La descripción que hace Nietzsche de este concepto permite apreciar de inmediato que con él se está aludiendo a un despliegue, a una corriente a la que se deja fluir hacia arriba y hacia fuera, a una «diástole», como decía Goethe, o a ese movimiento que comprende el mundo entero y que describiera ya Schiller en su *Oda a la alegría*:

12. *Ibid.*, p. 14.

Abrazaos, millones.
Sea este beso para el mundo entero.
…
Alegría beben todos los seres
en los pechos de la naturaleza;
buenos o malos, todos ellos
siguen su rastro de rosas.
Besos nos dio ella, y vides,
un amigo probado en la muerte;
voluptuosidad le fue dada al gusano
y el querubín está ante Dios.

Es esto expansión dionisíaca, torrencial y poderosísima unidad universal de sensaciones prorrumpiendo sin que nada pueda resistírsela, y que anula nuestro juicio como el más recio de los vinos. Embriaguez en el sentido más elevado de esta expresión.

235 En este estado participa en sumo grado el elemento psicológico de la «sensación», sea ésta sensorial o afectiva. Se trata, pues, de una extraversión de sentimientos ligados sin solución de continuidad al elemento de la sensación, y a los que por ese motivo hemos llamado «sensaciones afectivas». Los que prorrumpen en este estado son, pues, antes que nada afectos, es decir, realidades instintivas que ejercen una coerción ciega y se expresan sobre todo en una afección de la esfera somática.

236 Contrariamente a ello, lo apolíneo es una percepción de las imágenes internas de la belleza, de la medida y los sentimientos domesticados en proporciones. La comparación con el sueño constituye una referencia clara al carácter del estado apolíneo: es éste un estado introspectivo, de una contemplación vuelta hacia lo interno, hacia el mundo de ensueño de las ideas eternas, es decir, un estado de *introversión*.

237 Hasta aquí la analogía con nuestros mecanismos es incuestionable. Pero si nos diéramos por satisfechos con una analogía, no estaríamos siendo del todo justos con las ideas de Nietzsche.

238 Vamos viendo en el curso de nuestro análisis que el estado de introversión, en la medida en que deviene un hábito, acarrea siempre consigo una diferenciación de la relación con el mundo de las ideas, y que una extraversión habitual conlleva una similar diferenciación en la relación con el objeto. De esta diferenciación no advertimos ni rastro en las definiciones de Nietzsche. El sentimiento dionisíaco posee el carácter directamente arcaico de la sensación afectiva. No ha sido, pues, ni diferenciado con nitidez ni separado de lo instintivo en ese elemento dinámico que presta obediencia en el tipo extravertido a las órdenes de la razón y se ofrece a ser su

solícito instrumento. Tampoco alude el concepto de introversión de Nietzsche a una relación pura y diferenciada con la idea, que se hubiera liberado de la visión, sea de la suministrada por los sentidos o de la engendrada por la creatividad, en formas abstractas y puras. Lo apolíneo es una percepción interna, una intuición del mundo eidético. Su equiparación al sueño muestra claramente que Nietzsche se imagina la introversión como un estado, por un lado, meramente contemplativo, y por otro, meramente figurativo.

239 Estos rasgos poseen una especificidad que no podemos atribuir a nuestra concepción de las actitudes introvertida o extravertida. En una persona de natural predominantemente reflexivo, el estado apolíneo de contemplación de las imágenes internas da lugar a una consideración de lo contemplado acomodada a la esencia del pensamiento intelectual, siendo así producidas ideas. En una persona de natural predominantemente emotivo el proceso que tiene lugar es parecido: las imágenes son aprehendidas emotivamente, fabricándose una idea afectiva que puede coincidir en lo esencial con la idea fabricada por la reflexión. Las ideas —como, por ejemplo, las ideas de patria, libertad, Dios, inmortalidad, etc.— son, por ello, tanto idea como sentimiento. El principio que rige ambas consideraciones es racional y lógico. Pero hay también un punto de vista totalmente distinto, desde el que la consideración lógico-racional carece de validez. *Este distinto punto de vista es el estético*, que en la introversión se demora en la *contemplación* de las ideas y desarrolla la intuición, la contemplación interna; y en la extraversión se demora en la *sensación* y desarrolla los sentidos, el instinto y la receptividad. Para este último punto de vista el pensamiento está igual de lejos que el sentimiento de ser el principio de la percepción interna de las ideas; en su lugar, uno y otro no son para él más que un mero derivado de la contemplación interna o de la percepción sensorial.

240 Las ideas de Nietzsche nos conducen, pues, a los principios de un tercer y cuarto tipos psicológicos, a los que frente a los tipos racionales (los tipos intelectual y sentimental) cabría llamar «estéticos». Se trata del *tipo intuitivo* y del *tipo sensible o sensorial*. Estos dos tipos comparten, bien es verdad, el momento de la introversión y extraversión con los tipos racionales, pero sin por ello diferenciar la percepción y contemplación de las imágenes internas en ideas, como el tipo intelectual, ni el contenido afectivo de esas imágenes en sentimientos, como el tipo sentimental. En su lugar, el intuitivo eleva la percepción inconsciente a la categoría de una función diferenciada, de la que hace también uso para adaptarse a la realidad, caso en el que su adaptación es guiada por directrices inconscientes que recibe de manos de una percepción e inter-

pretación sumamente refinadas y precisas de experiencias sólo a medias conscientes. Como es lógico, el aspecto que presenta una función como ésta es difícil de describir debido a su carácter irracional y, por así decirlo, inconsciente. Podría comparársela al *daimonion* de Sócrates, aunque con la diferencia de que en el caso de este último la función intuitiva tenía que abrirse paso en términos concretos y alucinatorios, por carecer, debido a la represión de que era víctima por la actitud radicalmente racionalista de Sócrates, de un acceso psicológico directo a la consciencia, que es justamente lo que ocurre en el caso del intuitivo.

241 El tipo sensorial es a todos los respectos la inversión del intuitivo. Se basa, por así decirlo, en exclusiva en el elemento de la sensación sensorial. Su psicología se orienta por instintos y sensaciones, dependiendo totalmente, por tanto, del estímulo real.

242 El que Nietzsche destaque precisamente la función psicológica de la intuición, por un lado, y la de la sensación y el instinto, por otro, debería resultar significativo en lo que se refiere a su propia psicología, teniendo por ello seguramente que encuadrarse ésta dentro de un tipo intuitivo con una fuerte inclinación hacia el lado introvertido. A favor de lo primero habla el carácter predominantemente intuitivo-artístico de su producción, del que la obra que en este momento nos ocupa, *El nacimiento de la tragedia*, sería un ejemplo típico, aunque en gran medida superado por su principal creación, *Así habló Zaratustra*. Características de su dimensión introvertido-intelectual son sus obras aforísticas, las cuales muestran, pese a lo intenso de su emotividad, un marchamo acusadamente crítico-intelectualista, que las emparenta con sus homólogas francesas del siglo XVIII. A favor de su pertenencia en general al tipo intuitivo abogan su falta de limitación y moderación racionales. En tales circunstancias, no es extraño que en su obra primeriza pusiera inconscientemente en primer plano los hechos de su particular psicología. Ello responde a la actitud intuitiva, la cual percibe ante todo lo externo por mediación de lo interno, a veces incluso a costa de la realidad. Mediante esta actitud, pudo también penetrar hondamente Nietzsche con la mirada en los aspectos dionisíacos de su inconsciente, cuyas manifestaciones más rudas no salieron con todo a la luz, al menos que nosotros sepamos, hasta declararse su enfermedad, después de que se hubieran ya insinuado con anterioridad en múltiples alusiones eróticas en sus obras. De ahí que, desde un prisma psicológico, sea una verdadera lástima que los escritos que se encontraron en Turín tras enfermar Nietzsche, muy significativos a este último respecto, fueran destruidos a cuenta de reparos de tipo estético-moral.

4

EL PROBLEMA DE LOS TIPOS EN LA OBSERVACIÓN DE LA CONDUCTA HUMANA

1. GENERALIDADES SOBRE LOS TIPOS DE JORDAN

243 Siguiendo con mi exposición cronológica de las contribuciones hechas previamente por otros autores a la cuestión tipológica que aquí nos interesa, paso a ocuparme ahora de una obrita un tanto curiosa, *Character as Seen in Body and Parentage*, de Forneaux Jordan, cuyo conocimiento adeudo a los buenos oficios de una estimada colaboradora mía, la doctora Constance Long de Londres.

244 En su breve tratado, de sólo ciento veintiséis páginas, Jordan describe en esencia dos tipos caracterológicos, cuya definición nos interesa en más de un respecto. Anticipando acontecimientos, señalaré, no obstante, que nuestro autor sólo se ocupa en el fondo de la mitad de nuestros tipos, introduciendo en lo referente a la otra mitad el punto de vista de los tipos intuitivo y sensorial sin distinguirlos propiamente entre sí. Empezaré dejando que sea el mismo autor quien nos exponga su definición introductoria:

> Hay dos tendencias genéricas básicas en el carácter, dos tipos destacados de carácter (además de un tercero, situado en un punto intermedio): en el uno la tendencia a la acción es extrema y la tendencia a la reflexión leve; y en el otro la tendencia a la reflexión predomina en gran medida y el impulso a actuar es más débil. Entre estos dos extremos hay innumerables gradaciones intermedias, bastando con que apuntemos únicamente un tercer tipo... en el que los poderes de la reflexión y la acción tienden a equilibrarse más o menos totalmente. En una clase intermedia pueden también encuadrarse los caracteres que tienden a la excentricidad o en los que otras tenden-

cias probablemente anormales predominan sobre lo emocional y lo no-emocional[1].

245 De estas palabras se desprende claramente que a la reflexión o pensamiento Jordan contrapone la acción o actividad. Es del todo comprensible que un observador de la conducta humana que no haya sometido todavía ésta a un análisis en profundidad, vea llamada de entrada su atención por la oposición entre los naturales reflexivo y activo, y tienda por ello a definir la antítesis observada desde esta perspectiva. Pero una reflexión tan simple como la de que la actividad no tiene forzosamente por qué ser un resultado de meros impulsos, pudiendo serlo también de ideas, hace que parezca necesario precisar un poco más la definición. El mismo Jordan llega a esta conclusión, e introduce en sus reflexiones un segundo factor de particular valor para nosotros: el sentimiento[2]. Valiéndose de él, constata que el tipo activo sería menos apasionado, mientras que el temperamento reflexivo se caracterizaría por su apasionamiento, y con arreglo a ello bautiza a sus tipos con los títulos de *less impassioned* y *more impassioned*. El factor que había pasado por alto en su definición introductoria adquiere así a posteriori el carácter de un término de uso habitual. Pero contrariamente a nuestra forma de ver las cosas, Jordan considera que el tipo menos «apasionado» es a la vez en todos los casos «activo», y su contrario, «inactivo».

246 Considero esta mezcolanza poco afortunada, ya que se dan naturalezas sumamente apasionadas y hondas que a la vez son muy enérgicas y activas, y a la inversa, es decir, naturalezas poco apasionadas y superficiales que en absoluto se distinguen por ser activas y ni tan siquiera por las formas menos acusadas de actividad. A mi modo de ver, sus ideas, de lo contrario valiosas, habrían ganado mucho en claridad si Jordan hubiera dejado fuera de consideración las determinaciones, en sí mismas importantes a efectos caracterológicos, de la actividad y la inactividad, observándolas como pertenecientes a un punto de vista del todo distinto.

247 Por lo dicho hasta ahora queda de manifiesto que con el tipo *less impassioned and more active* Jordan está describiendo al tipo extravertido, y con el *more impassioned and less active* al tipo introvertido. Los dos pueden ser igual de activos o inactivos, sin por ello ver modificado su tipo, por lo que en mi opinión el factor de la actividad debería quedar descartado como una característica principal.

1. Jordan, *Character as Seen in Body and Parentage*, p. 5. [La traducción de las citas se basa en el texto original inglés editado en *Collected Works of C. G. Jung*, vol. 6: *Psychological Types*, Routledge, London, 1991. (*N. del T.*)]

2. *Ibid.*, p. 6.

Como una determinación de importancia secundaria, este factor desempeña con todo un papel en la medida en que el extravertido, con arreglo a su natural, parece ser por regla general una persona mucho más dinámica, vivaz y activa que el introvertido. Pero estas cualidades dependen por entero de la fase que el individuo esté atravesando en ese instante en sus relaciones con el mundo externo. Un introvertido que esté atravesando una fase extravertida dará la sensación de ser una persona activa, y un extravertido que esté atravesando una fase introvertida dará la sensación de ser una persona pasiva. La actividad misma, como rasgo fundamental del carácter, puede ser unas veces introvertida, es decir, seguir un rumbo por entero interno, y desplegar una viva actividad intelectual o emotiva oculta tras una apariencia exterior de profunda calma, y otras veces extravertida, traduciéndose entonces en actos de gran animación y viveza, que esconden un pensamiento firme y hierático o un sentimiento de iguales características.

248 Antes de que entremos a examinar las ideas de Jordan con más detalle, tengo que destacar, con el fin de evitar malentendidos, un hecho que, de no ser tenido en cuenta, podría dar fácilmente ocasión a equívoco. Al comienzo de este libro indicaba ya que en publicaciones anteriores yo mismo había identificado al introvertido con el tipo intelectual, y al extravertido con el tipo sentimental. Como ya he hecho notar, el que introversión y extraversión tenían como actitudes básicas que distinguirse de los tipos funcionales, fue una cosa que no llegué a tener clara sino tiempo más tarde. Estas dos actitudes son también las que con más facilidad se prestan a ser reconocidas, mientras que para distinguir los tipos funcionales se necesita ya una amplia experiencia. En ocasiones, se hace extremadamente difícil descubrir a qué función le corresponde el primado. El hecho de que el introvertido —a consecuencia de su actitud abstrayente— dé de un modo natural la sensación de ser una persona reflexiva y pensativa, nos induce fácilmente a caer en la tentación de presumir que el pensamiento tendría en él prioridad. Y de un modo no menos natural, aunque ahora a la inversa, el extravertido pone ante nuestra vista una gran cantidad de reacciones que invitan a sospechar que el elemento afectivo sería en su caso el predominante. Pero estas conclusiones son engañosas desde el momento en que el extravertido puede ser perfectamente un tipo intelectual, y el introvertido un tipo sentimental. Jordan se limita en general a describir al introvertido y al extravertido. En cambio, en cuanto entra en detalles sus descripciones inducen a la confusión, porque en ellas se mezclan rasgos de tipos funcionales distintos, que nunca llegan a separarse sometiéndose los materia-

les reunidos a un examen pormenorizado. La imagen de la actitud introvertida es con todo delineada sin posibilidad de equívoco en sus rasgos generales, tornándose así del todo visible lo esencial de ambas actitudes básicas.

249 La caracterización de los tipos desde el punto de vista de la afectividad me parece contener lo que de más valioso tiene que ofrecernos la aportación de Jordan. Hemos visto ya que el natural pensativo y «reflexivo» del introvertido está compensado por una vida instintiva y sensorial arcaica a nivel inconsciente. Incluso se podría decir que si la actitud de este tipo de personas es introvertida, lo es justamente por no tener ellas más remedio que elevarse por encima de su natural impulsivo y arcaico a las seguras alturas de la abstracción, con el fin de poder gobernar desde allí sus insubordinados e indómitos afectos. Esta forma de ver las cosas se acomoda bastante bien a un número no pequeño de casos. Igualmente podría decirse también, ahora a la inversa, que la vida afectiva del extravertido, de raíces menos hondas, se aviene mejor a ser diferenciada y domesticada que su reflexión y emotividad inconscientes y arcaicas —las fantasías que tan peligroso influjo pueden ejercer sobre su personalidad—, motivo por el que las personas de este tipo son siempre las que más esfuerzos hacen por reunir experiencias y vivir lo más atareadas y colectivamente posible, a fin de no tener que ocuparse ni de sí mismas ni de sus malos pensamientos y sentimientos. Estas observaciones, bien sencillas de llevarse a cabo, vienen a aclarar ese pasaje de Jordan —que de lo contrario tan paradójico sonaría a nuestros oídos— en el que éste afirma que en el temperamento *less impassioned* (extravertido) el intelecto predomina y asume un protagonismo inusitadamente grande en la dirección de la vida, mientras que en el caso del temperamento reflexivo son precisamente los afectos los que reclaman la mayor importancia[3].

250 A primera vista, esta forma de ver las cosas parece propinarle una bofetada en el rostro a mi afirmación de que el tipo *less impassioned* se correspondería con mi tipo extravertido. Pero sólo a primera vista, porque, aun siendo cierto que el individuo de natural reflexivo *se esfuerza* por gobernar sus insubordinados afectos, en realidad está mucho más influido por sus pasiones que quien convierte conscientemente a los objetos de su deseo en hilo conductor de su vida. Este último, es decir, el extravertido, trata así de hacer sus deseos realidad en toda ocasión, pero acaba viendo una y otra vez cómo son sus mismas ideas y sentimientos subjeti-

3. *Ibid.*, p. 6.

vos los que vienen en todas partes a cruzarse en su camino. Está influido por su mundo psíquico interno en mayor medida de lo que cree. Él mismo no es capaz de verlo así, pero su entorno, de prestar atención, se da cuenta de que sus esfuerzos responden siempre a un *propósito* subjetivo. Su regla de oro, por ello, debería consistir siempre en hacerse la siguiente pregunta: «¿Qué es lo que pretendo en realidad? ¿Cuáles son en el fondo mis más secretas intenciones?». El otro, en cambio, el introvertido, con sus objetivos siempre tan meditados y conscientes, pasa en todo momento por alto lo que su entorno percibe con demasiada claridad, es decir, que sus intenciones están en realidad al servicio de instintos fuertes, aunque carentes de propósito y de objeto, y en gran medida influidas por ellos. Quien observa y juzga al extravertido, tiende a no ver en los sentimientos e ideas que exhibe más que un delgado velo que no consigue ocultar del todo sus frías y premeditadas intenciones. Quien hace un esfuerzo por entender al introvertido, llega con facilidad a la conclusión de que sus razonamientos no son más que sofismas a duras penas capaces de mantener a raya un submundo de pasiones turbulentas.

251 Ambos juicios son verdaderos y falsos a partes iguales. *Falsos*, cuando el punto de vista consciente, la consciencia en general, se mantiene fuerte frente a lo inconsciente y es capaz de oponerle resistencia. *Verdaderos*, cuando un punto de vista consciente débil se enfrenta a un inconsciente fuerte y acaba viéndose forzado a plegarse a sus designios, caso en el que lo que estaba oculto en el transfondo prorrumpe a la superficie: en el uno, la intención egoísta; en el otro, la pasión desatada, el afecto elemental que no atiende a razones.

252 Estas reflexiones permitirían a la vez apreciar cuál es el auténtico prisma desde el que Jordan lleva a cabo sus observaciones: lo que de verdad le importa a nuestro autor es la afectividad de los sujetos observados, y con arreglo precisamente a ella su terminología los divide en *less impassioned* y *more impassioned*. Por ello, cuando concibe al introvertido como el sujeto apasionado observándolo desde el punto de vista afectivo, y al extravertido como el menos apasionado y aun como el intelectual desde ese mismo punto de vista, da prueba de estar sirviéndose de un tipo específico de conocimiento que tenemos que llamar «intuitivo». Más arriba he dicho ya que Jordan confundía los puntos de vista racional y estético. Cuando caracteriza al introvertido de pasional y al extravertido de intelectual, es obvio que está observando ambos tipos desde el lado *inconsciente* de la valla, es decir, *percibiéndolos a través de su propio inconsciente*. Observa y reconoce *intuitivamente*, que es

precisamente lo que debería ocurrir en mayor o menor grado con los observadores prácticos de la conducta humana.

253 Todo lo que de acertado y hondo puede a veces tener esta forma de ver las cosas, lo tiene también de aquejado por una muy específica limitación: en ella se pasa por alto la realidad efectiva de lo observado, juzgándoselo siempre desde su reflejo inconsciente en lugar de en su auténtica manifestación. Este error de apreciación es común a todas las formas de la intuición, por lo que la razón viene estando con ésta de uñas desde siempre, hasta el punto de que las veces en que le reconoce su derecho a existir, por haber tenido que convencerse de lo acertado de sus juicios, lo hace solamente a regañadientes. Las afirmaciones de Jordan concuerdan así a grandes rasgos con la realidad, pero no con la realidad en el sentido que los tipos racionales le dan a este término, sino con la realidad que en ellos es inconsciente. Como es lógico, pocas circunstancias pueden ser más a propósito que ésta para sembrar de confusiones la valoración de lo observado y dificultar todo entendimiento sobre ella. Y, por tal motivo, en una cuestión como ésta lo último que debe hacerse es polemizar sobre la terminología, para en su lugar atenderse en exclusiva a las diferencias efectivas que sea posible observar. Aunque yo me exprese de una forma del todo diferente a la de Jordan, más acorde con mi naturaleza, los dos coincidimos (con alguna que otra diferencia) en la clasificación de lo observado.

254 Antes de entrar a discutir la tipología con la que vertebra Jordan los materiales por él observados, me gustaría volver brevemente sobre el tercero de sus tipos, el «intermedio» o *intermediate*. Como hemos visto, dentro de esta categoría Jordan incluía, por un lado, a los tipos perfectamente equilibrados y, por otro, a los desequilibrados o tendentes a la «excentricidad». En este contexto, no estaría de más que trajésemos a nuestra memoria al «hombre hílico» de la clasificación de la escuela valentiniana, al que ésta asignaba una posición subalterna en relación con el psíquico y neumático. El hombre hílico se corresponde de acuerdo con su misma definición con el tipo sensorial, es decir, con esas personas cuyas principales determinaciones vienen dadas por los sentidos y en ellos, es decir, en la percepción sensible. El tipo sensorial no cuenta ni con un pensamiento ni con un sentimiento diferenciados, pero su sensibilidad está a cambio muy desarrollada. Como es sabido, éste es también el caso del primitivo. La sensibilidad instintiva del primitivo, sin embargo, está contrapesada por la espontaneidad de lo psíquico en él. La realidad mental, las ideas, se limitan, por así decirlo, a aparecérsele. No es él quien las crea ni las forja —no

llegan tan lejos sus capacidades—, sino ellas las que se crean por sí solas y le sobrevienen, llegando, incluso, a manifestársele en forma alucinatoria. Como mejor puede calificarse a esta mentalidad es de «intuitiva», porque la intuición es la percepción instintiva de un contenido psíquico en su manifestación. Si la función psicológica principal del primitivo suele ser la sensibilidad, la función no tan destacada que viene a compensarla es la intuición. En etapas culturales más evolucionadas, donde los unos han diferenciado en mayor o menor grado el pensamiento, y los otros el sentimiento, continúa habiendo no pocas personas que han desarrollado ante todo la intuición y que se sirven de ella como la función en verdad determinante. Esas personas son las pertenecientes al tipo intuitivo, y a mi modo de ver al grupo intermedio de Jordan debería, según ello, distribuírselo entre los tipos sensorial e intuitivo.

2. EXPOSICIÓN Y CRÍTICA ESPECÍFICAS DE LOS TIPOS DE JORDAN

255 En lo tocante a la descripción general de ambos tipos, Jordan señala que el tipo menos emotivo cuenta con personalidades mucho más prominentes o remarcadas que el tipo emotivo[4]. Esta afirmación obedece a que Jordan identifica al tipo activo con el menos emotivo, lo que a mi modo de ver no sería admisible. Abstracción hecha de este error, es a todas luces correcto decir que el tipo menos emotivo o «extravertido» —como lo llamaríamos nosotros— llama mucho más la atención por su comportamiento que el tipo emotivo o «introvertido».

a) *La mujer introvertida* (The more impassioned woman)

256 Jordan empieza describiendo el carácter de la *mujer introvertida*. Doy en lo que sigue un extracto de los aspectos más importantes de su descripción:

> Sus modales son tranquilos, y su carácter, difícil de descifrar; en ocasiones, es crítica y aun sarcástica, pero, aunque pueda dar muestras de mal genio a veces, lo normal es que no sea ni caprichosa, ni nerviosa, ni criticona, ni censuradora, ni «gruñona». Irradia en su torno una atmósfera de calma, e inconscientemente de consuelo y alivio, pero por debajo de su superficie dormitan emociones y pasiones. Su naturaleza emocional madura con len-

4. *Ibid.*, p. 17.

titud. Con los años, su carácter va ganando en encanto. Es «simpatética», es decir, observa con perspicacia los problemas de los demás y se pone en su lugar...

Los peores caracteres se encuentran dentro de este tipo. Son las madrastras más crueles. Como esposas y madres son muy cariñosas, pero sus pasiones y emociones son tan intensas que con frecuencia sojuzgan su razón o la arrastran con ellas. Aman en exceso, pero también odian en exceso. Sus celos pueden convertirlas en bestias salvajes. A sus hijastros, de odiarlos, pueden incluso provocarles físicamente la muerte. De no prevalecer la maldad, la moralidad misma va asociada a un hondo sentimiento, y puede seguir un curso independiente y apoyado en hondas razones que no siempre encajará con las normas más convencionales. No será ni una imitación ni un vasallaje, ni admitirá una recompensa en este mundo ni en el Más Allá. Sólo dentro de una relación íntima se aprecian las excelencias y desventajas de la mujer apasionada. Aquí es donde se abre; aquí están sus alegrías y sus penas, aquí se advierten sus defectos y debilidades, su posible tardanza en perdonar, su carácter implacable y su hosquedad, la ira, los celos o sus incontroladas pasiones degradadas. El instante la envuelve en su hechizo, y su capacidad para pensar en la felicidad y el bienestar de los ausentes es escasa. Tiende a olvidarse de los demás y a olvidarse del tiempo. Si se siente afectada, su afectación responde menos a una imitación que a un profundo cambio en sus modales y forma de expresarse, con matices cambiantes en su pensamiento y, sobre todo, en sus sentimientos. En la vida social tiende a ser la misma en todos los círculos. Tanto en la vida doméstica como en la social no es por lo general difícil de contentar; expresa con espontaneidad su aprecio, felicitaciones y alabanzas. Sabe aliviar heridas espirituales y animar a los deprimidos por el fracaso. Se eleva ante lo encumbrado sin obviar encorvarse ante la bajeza, es la hermana y compañera de juegos de toda naturaleza. Es comprensiva y tolerante en sus juicios. Cuando lee, trata de arrancarle al libro sus pensamientos más recónditos y sus sentimientos más hondos; lee y relee el texto, subrayándolo por doquiera y doblando las esquinas de las páginas[5].

257 La descripción permite que se reconozca sin dificultades el carácter introvertido. Pero peca en cierto sentido de parcial, por circunscribir en lo principal su atención a la parte afectiva, sin acentuar a la vez esa característica a la que yo concedo tanto valor, es decir, la *vida interna consciente*. Es cierto que Jordan menciona que la mujer introvertida sería *contemplative*, pero a continuación elude también entrar en más detalles. A mi parecer, con todo, su descripción confirma lo dicho antes por mí a propósito de su prisma

5. *Ibid.*, pp. 17 ss.

de observación: nuestro autor atiende sobre todo a la conducta externa, constelada por los sentimientos y a las manifestaciones de la pasión, pero no se interesa por la esencia de la consciencia de este tipo. Debido a ello, tampoco menciona que la vida interna desempeña un papel del todo decisivo en su psicología consciente. ¿Por qué, por ejemplo, lee con tanta atención la mujer introvertida? Pues porque lo que verdaderamente quiere es entender y captar las ideas expuestas. ¿Por qué es tranquila e irradia tranquilidad? Pues porque lo normal es que se guarde para ella sus sentimientos, dándoles curso en sus propios pensamientos en lugar de imponérselos a los demás. Lo poco convencional de su moralidad es efecto de hondas reflexiones y persuasivos sentimientos internos. El atractivo de su carácter reposado y comprensivo no se debe meramente a una actitud tranquila, sino a que pueda tenerse una conversación razonada y coherente con ella, y a su aptitud para apreciar en lo que valen los argumentos de su interlocutor. No lo interrumpe con manifestaciones impulsivas, sino que acompaña las opiniones de él con sus propias ideas y sentimientos, que sin embargo se mantienen firmes, sin dejarse vencer por los razonamientos de su oponente.

258 A este orden firme y bien establecido de los contenidos anímicos conscientes viene a oponerse una vida afectiva caótica y pasional, de la que la mujer introvertida, al menos en su aspecto personal, es muy a menudo consciente, y de la que tiene miedo por conocerla demasiado bien. Reflexiona sobre sí misma, por lo que es equilibrada de cara al exterior y puede conocer y reconocer a otros sin hacerles blanco de sus alabanzas ni de sus reproches. Pero como su vida afectiva malogra esas buenas cualidades, rechaza hasta donde le es posible sus instintos y afectos, sin por ello lograr dominarlos. Así como su consciencia manifiesta ser lógica y coherente, sus afectos son primitivos, confusos e ingobernables. Les falta la nota propiamente humana, y son desproporcionados e irracionales, un *fenómeno de la naturaleza* que compromete el buen orden humano. Carecen de toda reserva tangible, de toda segunda intención, por lo que en según qué circunstancias son directamente destructivos, como un torrente que no busca destruir nada, pero que tampoco omite hacerlo, y que es impulsado por su propia violencia y necesidad, obedeciendo sólo a sus propias leyes, en un proceso que no tiene más cumplimiento que él mismo. Sus buenas cualidades se deben a que su reflexión, su forma tolerante o benevolente de ver las cosas, ha conseguido influir en una parte de su vida instintiva y atraerla a su partido, aunque sin apoderarse del global de sus instintos ni poder cambiarlo. De su afectividad en toda su amplitud la mujer introvertida es mucho menos claramente consciente que

de sus ideas y sentimientos racionales. No es capaz de abarcar el todo de su afectividad mientras tenga opiniones de que hacer uso. Su afectividad es mucho menos flexible que sus contenidos mentales; es en cierto modo viscosa y notablemente inerte, y por ello difícil de cambiar; pero a la vez persistente, y de ahí sus inconscientes solidez y continuidad, pero también, asimismo, su terquedad e impermeabilidad, en ocasiones irracional, a todo influjo en asuntos que conciernan a la afectividad.

259 Estas reflexiones pueden aclarar por qué cualquier juicio, bueno o malo, que se emita sobre la mujer introvertida basándose en exclusiva en su dimensión afectiva, no puede sino pecar de incompleto e injusto. Cuando Jordan dice descubrir entre las introvertidas a los peores caracteres femeninos, obedece esto, a mi modo de ver, al excesivo acento que en su perspectiva se depara a la afectividad, como si la pasión, y nada más que ella, fuera la fuente de todos los males. A los niños puede torturárseles hasta matarlos por otras muchas vías aparte de las físicas. Y, a la inversa, ese amor que a raudales atesoran las mujeres introvertidas está muy lejos de ser siempre propiedad suya; lo más normal es que estén en realidad poseídas por él y no hayan podido hacer otra cosa que sentirlo, hasta ese día en que merced a una feliz coincidencia de circunstancias, y para sorpresa de sus parejas, se muestran de súbito inesperadamente gélidas con ellas. Tratándose en general de un introvertido, su vida afectiva es su parte débil; no merece una confianza sin reservas. Él mismo se engaña sobre ella, y cuando los demás se confían en exclusiva a su afectividad también ellos se sienten engañados y acarrean decepciones. En su mente se puede confiar, porque está mejor adaptada. Pero sus afectos son demasiado indómitos.

b) *La mujer extravertida* (The less impassioned woman)

260 Vayamos ahora a la descripción que nos brinda Jordan de la *less impassioned woman*. Tengo aquí que dejar a un lado todo lo que el autor agrega en relación con su actividad, porque, manteniéndolo, lo único que conseguiría es dificultar al lector la tarea de captar los rasgos típicos de este carácter. Cuando el autor habla de una cierta «vivacidad» de la mujer extravertida, lo significado por este término no es propiamente el elemento de lo enérgico o activo, sino únicamente la movilidad de los procesos activos.

261 De la mujer extravertida dice Jordan:

> Se caracteriza por una cierta vivacidad y oportunismo antes que por su constancia o coherencia. Su vida está casi en su totalidad

ocupada por las pequeñas cosas. Supera incluso al mismo Lord Beaconfield en su creencia de que las cosas poco importantes importan más de lo que parece, y las importantísimas bastante menos de lo que se piensa. Cree en seguir haciendo las cosas como las hacía su abuela y como las seguirán haciendo sus nietos, y en la universal degradación de los asuntos y seres humanos. Está convencida de que todo se vendría abajo si ella no estuviera ahí para impedirlo. Su valor es con frecuencia inapreciable en los movimientos sociales. Emplea sus energías en el gobierno de su hogar, lo que constituye el fin y la meta de su existencia para no pocas mujeres. A menudo está vacía de ideas y emociones, y no tiene ni reposo ni defectos. Su desarrollo emocional suele ser precoz, y a los dieciocho es ya igual de sabia que con veintiocho o cuarenta y ocho años de edad. Sus ideas no suelen ser ni amplias ni hondas, pero están claras desde el principio. Si es inteligente, es capaz de adoptar una posición de liderazgo. En sociedad es amable, generosa y hospitalaria. Juzga a sus vecinos y amigos, olvidándose de que también ella es juzgada, pero acude pronta en su ayuda en la desgracia. En ella no hay sitio para pasiones profundas: sus amores son un asunto de simple preferencia, sus odios de mero disgusto, y sus celos de orgullo injuriado nada más. Su entusiasmo no tiene substancia, y aprecia mucho antes la belleza de la poesía que su pasión y su *pathos*. Sus creencias e incredulidades son más bien de una pieza que sólidas. Carece de convicciones, pero también de recelos. No cree, acepta; no es incrédula, ignora. Jamás investiga y nunca tiene dudas. En asuntos importantes se confía a la autoridad; en asuntos insignificantes salta precipitadamente a conclusiones. En los detalles de su pequeño mundo, todo puede mejorarse; en el gran mundo de ahí fuera, todo es como debe ser. Se rebela instintivamente contra la idea de poner en práctica las conclusiones de la razón.

En casa muestra un carácter muy distinto del que exhibe en sociedad. Con ella el matrimonio va muy unido a la ambición, las ganas de cambio, la lealtad a una costumbre bien establecida, el ansia de disfrutar de una «buena posición» o un sincero deseo por entrar en una esfera en la que poder ser más útil. Si su marido pertenece al tipo *impassioned*, querrá a sus hijos más que ella. En el círculo doméstico sus rasgos menos agradables son evidentes. Aquí se complace en hacer observaciones inconexas de desaprobación, y nadie es capaz de predecir cuándo volverá a lucir el Sol entre las nubes. La mujer no emotiva no se analiza a sí misma o sólo lo hace en contadas ocasiones. De reprochársele abiertamente que siempre está descontenta, se muestra sorprendida y ofendida, y asegura que lo único que busca es el bien general, «pero que algunas personas no saben lo que es bueno para ellas». Tiene una forma de hacer el bien cuando se trata de su familia, y otra muy distinta tratándose de la sociedad. Su hogar tiene que estar siempre a punto para una inspección. A la sociedad hay que apoyarla y favorecerla. A las clases altas hay que causarles buena

impresión, y a las bajas impedirlas que se desmanden. Su hogar es su invierno, y la sociedad su verano. Pero si llaman a la puerta y anuncian una visita, su transformación es instantánea.

La mujer poco emotiva no muestra ningún tipo de inclinación ascética: respetabilidad y ortodoxia no reclaman nada parecido de ella. Ama el movimiento, el recreo y el cambio. Su atareada jornada puede empezar con un servicio religioso y terminar con una ópera cómica. Pero nada hace tanto sus delicias como recibir a sus amigos y ser recibida por ellos. En sociedad no sólo encuentra su misión y felicidad, sino también sus recompensas y consuelos. Cree en la sociedad, y la sociedad en ella. Sus sentimientos están poco influidos por prejuicios, y lo normal es que sea «razonable». Le gusta mucho imitar, y lo común es que elija buenos modelos, pero tiene muy poca consciencia de ser una imitadora. Los libros que lee tienen que ser de amor y aventuras[6].

262 Este tipo bien conocido de mujer, que Jordan llama *less impassioned*, es a todas luces extravertido, de lo que es señal su conducta en pleno, que si recibe el nombre de extravertida es precisamente debido a su naturaleza. Los continuos juicios, nunca basados en una auténtica reflexión, son la extraversión de una impresión pasajera que nada tiene que ver con una idea en el sentido genuino de este término. En este contexto no estaría de más citar un ingenioso aforismo, que leí una vez no recuerdo ya bien dónde: «Pensar es tan difícil…, por eso casi todo el mundo *juzga*». Para reflexionar se necesita tiempo ante todo, y por ese mismo motivo quien reflexiona empieza ya por no disponer de ocasiones para exteriorizar a todas horas sus juicios. Lo incoherente e inconsecuente de los juicios, su dependencia de la tradición y la autoridad, son un signo de la ausencia de una reflexión autónoma, y la falta de toda autocrítica y lo dependiente de las opiniones señalan también en dirección a la atrofia de la función judicativa. La ausencia de la vida interna mental en este tipo cobra una expresión mucho más evidente que la presencia de la misma en el tipo introvertido en la descripción anterior. Pero a partir de este retrato uno se inclinaría fácilmente a concluir que la afectividad, a todas luces descrita como superficial y somera, y poco menos que espuria, se ausentaría en igual o incluso en mayor medida, porque las segundas intenciones siempre unidas a las manifestaciones de afecto o tras ellas reconocibles vienen prácticamente a privarla de todo su valor. Con todo, me inclino a suponer que lo mismo que había cosas a las que el autor otorgaba un valor excesivo en el caso anterior, en éste concede

6. *Ibid.*, pp. 9 ss.

a otras un valor inferior al debido. No obstante el reconocimiento que aquí y allá se presta a las buenas cualidades de este tipo, el retrato que de él se ofrece lo deja en conjunto muy mal parado, por lo que presupongo que el autor ha pecado en este caso de una cierta parcialidad. Por lo común es suficiente con que se hayan tenido un par de malas experiencias con uno o varios representantes de un tipo, para que se contemple a partir de aquí con disgusto a todos los casos similares. No hay que olvidar que, así como el natural comprensivo de la mujer introvertida descansa sobre la exacta acomodación de sus contenidos mentales a las ideas generales, la afectividad de la mujer extravertida posee igualmente una cierta movilidad y falta de hondura debido a su acomodación al estilo general de vida de la sociedad humana. Su caso es el de una afectividad socialmente diferenciada y de indiscutible validez universal, que, de enfrentársela con lo inerte, viscoso y pasional del afecto introvertido, saldría incluso hasta bien parada de la comparación. La afectividad diferenciada se ha sacudido de encima lo caótico de la pasión, convirtiéndose así en una función adaptativa de la que se dispone con libertad, aunque a costa, eso sí, de la vida interna mental, que llama la atención por su ausencia. No por eso deja ésta de estar presente en lo inconsciente, sin embargo, y con unas características similares, además, a las de la pasión introvertida, es decir, en un estado de subdesarrollo, caracterizado por su infantilismo y arcaísmo. Desde lo inconsciente, la mente subdesarrollada proporciona a las tendencias afectivas contenidos y motivaciones secretas, que, a la vez que son infaliblemente causa de una mala impresión en el observador crítico, pasan inadvertidas a la mirada de un espectador más neutral. La desafortunada impresión que la constante percepción de motivos egoístas mal disimulados suscita en el observador hace que se olviden con demasiada facilidad lo positivo y útil a efectos adaptativos de las tendencias exhibidas. Todo lo que la vida tiene de leve, no forzado, moderado, inocuo y superficial, desaparecería si no hubiera afectos diferenciados. Viviríamos o ahogados en un estado de perpetuo patetismo o sumidos en un pavoroso abismo de pasiones reprimidas. Si la función social del introvertido viene en lo principal a salvaguardar la individualidad, el extravertido cumple a su vez la misión de fomentar la vida social, la cual tiene también derecho a existir. Con este fin es precisa la extraversión, porque ella es la primera en tender un puente hacia el prójimo.

263 Como es sabido, las manifestaciones de afecto operan por sugestión, mientras que las realidades mentales sólo pueden desplegar sus efectos de forma indirecta y después de haber sido sometidas

a una laboriosa traducción. Los afectos requeridos por la función social no pueden nunca ser hondos, porque de lo contrario despertarían las pasiones de sus destinatarios. Para el pulso y la buena marcha de la sociedad, sin embargo, la pasión es causa de trastornos, y en este sentido tampoco la mente adaptada y diferenciada del introvertido es más honda, sino más extensiva y, por ello, razonable y tranquilizadora en lugar de perturbadora y motivo de provocación. Pero al igual que el introvertido supone un factor de perturbación debido a lo vehemente de sus pasiones, el extravertido lo supone de irritación con sus ideas y sentimientos a medias inconscientes, con frecuencia aplicados de forma incoherente y desmadejada en juicios groseros e inmisericordes sobre el prójimo. Si se reúnen en una sola lista todos esos juicios y trata de deducirse sintéticamente de ellos una psicología, lo primero en obtenerse será un retrato de rasgos sumamente crudos, perfectamente capaz de rivalizar en incurable salvajismo, rudeza y estupidez con la afectividad criminal del introvertido. Debido a ello, no puedo suscribir la afirmación de Jordan de que los peores caracteres se encuentran entre las naturalezas introvertidas apasionadas. Entre los extravertidos no son menores ni menos radicales los ejemplos de ruindad. Donde el apasionamiento introvertido se manifiesta en actos llenos de brutalidad, la vulgaridad del pensamiento y sentimiento extravertidos inconscientes perpetra verdaderas vilezas en el alma de sus víctimas. De las dos cosas, no sabría decir cuál es la peor. Si la desventaja del primer caso consiste en que sus actos son visibles, la bajeza de ánimo del segundo queda disimulada tras el velo de una conducta aceptable. Me gustaría destacar el compromiso social de este tipo, su activa preocupación por el bienestar de sus congéneres, así como su acusada tendencia a ser motivo de alegría para ellos. Estas cualidades las posee por lo general el introvertido sólo en su fantasía.

264 Los afectos diferenciados cuentan además con la ventaja de su encanto y lo amable de sus formas. A su alrededor se difunde una atmósfera estética y de beneficiosos efectos. Sorprende el número de extravertidos en los que la práctica de un arte (la música la mayoría de las veces) obedece mucho menos a que estén naturalmente dotados para él que a que por esta vía puedan serle de utilidad a la sociedad. Tampoco su manía censuradora tiene siempre un carácter desagradable o del todo desprovisto de valor. Con suma frecuencia responde únicamente a un afán pedagógico adaptado, que tiene muchos efectos positivos. Y ni siquiera la falta de independencia de sus juicios tiene por qué ser una calamidad en toda circunstancia, sino que muchas veces contribuye a eliminar extra-

vagancias y excesos perniciosos de los que no se sigue ni una sola buena consecuencia para el pulso y el bienestar de la sociedad. Si se afirmase que uno de los dos partidos posee en algún sentido más valor que el otro, se estaría cometiendo una flagrante injusticia. Los tipos se complementan mutuamente, y sus diferencias vienen justamente a generar esa mesurada tensión de que precisan tanto el individuo como la sociedad para que la vida pueda continuar su marcha.

c) *El varón extravertido* (The less impassioned man)

265 Del varón extravertido dice Jordan:

> Su conducta y temperamento son irregulares e inestables, tendentes a la presunción, el alboroto, la insatisfacción y la censura. Tiene siempre juicios desaprobadores que manifestar de todo y de todos, pero está a la vez sin excepción más que satisfecho de sí mismo. Aunque sus juicios sean a menudo desacertados y sus proyectos fracasen con frecuencia, jamás deja de confiar ciegamente en ellos. Sidney Smith, hablando en cierta ocasión de un destacado estadista de su tiempo, contaba que su señoría estaba en todo momento igual de dispuesta a comandar la Flota del Canal que a encargarse de amputar una pierna. Tenía una incisiva fórmula que aplicar a todo lo que le ponían por delante: o bien la cosa no era cierta, o bien ya era de todos archisabida. En su firmamento no había sitio para dos soles. Si otro sol se empeñaba pese a todo en brillar, era víctima de un curioso sentido de martirio.
>
> Su maduración es precoz. Siente predilección por las tareas administrativas, y es a menudo un servidor público digno de admiración. En su comité de obras de caridad pone tanto interés en la selección de la mujer de la limpieza como en la elección de su presidente. En sociedad lo normal es que participe con atención, vaya al grano, dé muestras de ingenio y sea rápido en sus réplicas. Llama la atención sobre su persona de manera resuelta, con confianza y en todo momento. La experiencia es su aliada, e insiste en reunir experiencias nuevas. Prefiere ser *notorio* presidente de un comité de tres personas que benefactor *desconocido* de una nación entera. Si su talento es escaso, lo más probable es que se considere igual de importante. ¿Está atareado? Piensa que es enérgico. ¿Es locuaz? Piensa que es elocuente.
>
> Rara vez propone nuevas ideas o abre sendas aún intransitadas, pero es rápido en seguir unas y otras, hacerlas suyas, aplicarlas y llevarlas aún más lejos. Tiende de un modo natural a suscribir formas de fe y de gobierno antiguas o por lo menos aceptadas. Especiales circunstancias pueden inducirle a veces a contemplar con admiración la audacia de sus propias herejías. En no raras ocasiones, su poco emotivo intelecto es tan altivo y autoritario que nin-

guna influencia perturbadora puede impedir la formación de ideas amplias y justas en todas las provincias de la vida. Su propia vida suele distinguirse por su moralidad, sinceridad y altura de principios; pero, a veces, su afán por causar un efecto inmediato le lleva a verse más tarde envuelto en dificultades.

Si, encontrándose por casualidad en una reunión pública, un hado adverso se ha confabulado para que no tenga nada especial que hacer —que proponer, secundar, apoyar, solicitar o a lo que oponerse—, se levantará y pedirá que cierren la ventana para que no entre la corriente o, lo que es todavía más probable, que la abran para que pueda entrar un poco de aire, porque desde un punto de vista fisiológico tiene tanta necesidad de aire como de que se fijen en él. Tiene especial propensión a hacer lo que nadie le ha pedido que haga, y está convencido de que la gente lo ve como él quiere que le vean y como él mismo se ve, es decir, como un perseguidor incansable del bien público. Pone a otros en deuda con él, y no puede irse sin haber cobrado su recompensa. Es capaz, con palabras bien escogidas, de conmover a su audiencia sin estarlo él mismo. Lo más probable es que sea rápido en entender su tiempo o como mínimo a su partido; lo advierte de los peligros que lo amenazan, organiza sus fuerzas y lidia con inteligencia con sus rivales. Está lleno de proyectos y profecías y anda siempre con prisas. A la sociedad ha de complacérsela en lo posible; si no puede complacérsela, ha de asombrársela; si no puede ni complacérsela ni asombrársela, ha de molestársela o conmocionársela. Es un salvador de profesión, y como salvador reconocido que es no está descontento consigo mismo. Por nosotros mismos no somos capaces de hacer nada a derechas, pero siempre podemos depositar nuestra fe en él, soñar con él, darle a Dios gracias por tenerle y pedirle que nos preste atención.

Es infeliz si descansa, y en ningún sitio se concede mucho tiempo de reposo. Tras una atareada jornada, todavía tiene necesidad de nuevos alicientes. Se le encuentra entonces en el teatro, en un concierto, en la iglesia, en el bazar, en una cena, en el club o en todos ellos por turno. Si se pierde una reunión, nunca deja de enviar un ostentoso telegrama de disculpa[7].

266 También esta descripción permite que se reconozca el tipo de inmediato. Pero, en aún mayor medida que en la descripción de la mujer introvertida, se advierte claramente en ella, no obstante las ocasionales observaciones de reconocimiento, un tono caricaturesco de censura. En parte obedece ello a que, por resultar, por así decirlo, imposible enfocar bajo la luz debida con medios intelectuales el valor específico del extravertido, la imparcialidad de que este método de descripción puede dar prueba, con relativa facilidad, con el

7. *Ibid.*, pp. 26 ss.

tipo introvertido —por ser en su caso posible expresar con tales medios tanto su racionalidad y motivaciones conscientes como sus pasiones y la conducta de ellas derivada— queda del todo fuera de su alcance con este otro tipo. En el extravertido, en efecto, el valor principal reside en las relaciones con el objeto. Tan sólo la vida misma, a mi parecer, garantiza al extravertido esos derechos que la crítica intelectual no puede concederle. Sólo la vida muestra sus valores y se los reconoce. Que el extravertido sea socialmente útil, que el progreso de la sociedad tenga contraída una generosa deuda con sus méritos, etc., es cosa que no supone ningún problema constatar. Pero un análisis de sus medios y motivaciones arrojará siempre un saldo negativo como resultado, porque el valor principal del extravertido no reside en él mismo, sino en sus interacciones con el objeto. La relación con el objeto se cuenta entre esos imponderables que una fórmula intelectual nunca será capaz de captar.

267 La crítica intelectual no puede evitar proceder analíticamente ni tratar de arrojar un máximo de claridad sobre su objeto indicando sus motivaciones y objetivos. Pero en el caso de la psicología del extravertido ello tiene como resultado un perfil prácticamente rayano en la caricatura, y quien se figure que basándose en una descripción semejante podría adoptar la actitud correcta con respecto a un extravertido, advertirá con sorpresa que la personalidad real convierte esa descripción en una burla. Una forma de ver las cosas tan parcial como ésta impide toda acomodación al extravertido. Para en verdad ser justos con un extravertido, hay que renunciar por completo a pensar sobre él, en el mismo sentido en que tampoco un extravertido puede adoptar la actitud correcta frente a un introvertido a menos de resolverse a aceptar sus contenidos mentales como lo que son, prescindiendo de su posible utilidad práctica. El análisis intelectual no puede evitar atribuir al extravertido un cúmulo de picardías, segundas intenciones, motivaciones secretas y similares, que en realidad no existen en absoluto o, a lo sumo, nada más que como efectos difusos de trasfondos inconscientes.

268 Es cierto que el extravertido, cuando no tiene nada mejor que decir, pide que se abra o se cierre una puerta o una ventana. Pero, ¿quién se ha percatado de ello? ¿A quién le ha llamado eso la atención en definitiva? Sólo a quien trata de explicarse los motivos e intenciones que pueden presidir esa conducta, es decir, a quien reflexione, analice y reconstruya; para todos los demás no ha sido más que un detalle sin importancia, que sin apenas hacer ruido ha quedado rápidamente sofocado por el tráfago general de las cosas, sin dar motivo para ver nada más ni hacerse ulteriores preguntas. Y justamente de esta manera es como se manifiesta la psicología del

extravertido: formando parte de los hechos que componen el tejido diario de nuestra existencia, sin significar nada que los transcienda ni que se oculte por debajo de ellos. Sólo quien reflexiona ve más lejos y más cosas: torcidas, si se trata de la vida; correctas, si se trata del trasfondo inconsciente de pensamientos del extravertido. Lo que ve no es al hombre positivo, sino a su *sombra*. Y ésta le da al juicio la razón para perjuicio del hombre positivo consciente. Pienso que, a efectos de comprensión, hace bien en distinguirse al hombre de su sombra, al hombre de su inconsciente, porque de lo contrario la discusión está amenazada de una confusión de ideas sin igual. En las otras personas uno percibe muchas cosas que no pertenecen a su psicología consciente, sino que se traslucen desde su inconsciente, y se deja persuadir por ellas para atribuir a un yo consciente las cualidades observadas. La vida y el destino lo hacen también así, pero el psicólogo al que verdad importe conocer la estructura de la psique y contribuir a un mejor conocimiento de los hombres debe guardarse de hacer lo mismo. Su obligación es distinguir cuidadosamente a la persona consciente de la inconsciente, porque claridad y comprensión sólo pueden lograrse asimilando los puntos de vista conscientes, sin reducirlos a sus trasfondos, medias luces y semitonos inconscientes.

d) *El varón introvertido* (The more impassioned man)

269 Del carácter del varón introvertido (*the more impassioned and reflective man*) dice Jordan:

> Puede pasarse las tardes entregado a sus placeres por el simple hecho de gozarse genuinamente en ellos, pero aquéllos no cambian a cada hora ni él los cultiva con el mero objeto de aliviar una inquietud interna. Si desempeña una función pública, lo más probable es que haya sido invitado a hacerlo debido a lo especial de sus aptitudes, o por ser importante para él alguna empresa que tiene sincero deseo de fomentar. Cuando su trabajo está terminado, desaparece de buen grado de escena. No le cuesta reconocer que hay cosas en las que otros son mejores que él, y prefiere que una buena causa prospere en manos ajenas a que fracase en las suyas. Tiene siempre sinceras palabras de alabanza para sus colaboradores, y probablemente preste un reconocimiento en exceso generoso a los méritos de los que le rodean. No es un rezongador habitual, ni podría de hecho serlo por lo demás. Madura lentamente. Tiende a vacilar y a suspender el juicio, y no será nunca el fundador de una religión, ni arrojará jamás a sus conciudadanos a la hoguera por muy convencido que esté de que se hallen en un error. Si posee especiales talentos, será empujado por su entorno a una posición

de primer plano, a diferencia del otro tipo, que no necesita que nadie le empuje para colocarse en el centro de la escena[8].

270 A mi modo de ver, resulta significativo que en el capítulo sobre el varón introvertido, que es del que aquí se trata, todo lo que nuestro autor tiene que decir se reduzca a lo que, en forma resumida, acabo de apuntar arriba. Lo que más se echa de menos es que se describa esa pasión por la que se califica a este tipo de *impassioned*. Es indudable que los diagnósticos no deben jamás aventurarse a la ligera, pero este caso parece estar invitándonos a presuponer que las razones de que este capítulo sea tan breve no pueden ser más que psicológicas. Después de que se haya descrito con tanto detalle y falta de parcialidad al tipo extravertido, lo menos que se podría esperar es que se nos ofreciese una descripción igual de exhaustiva del tipo introvertido. ¿Por qué, pues, falta ésta?

271 Supongamos que Jordan mismo pertenece al partido introvertido. En tal caso no sería difícil entender que apenas estuviese en su mano proponernos una descripción similar y tan despiadadamente precisa como la que nos ofrece del tipo opuesto. Y no por falta de objetividad por su parte, me atrevería yo a decir, sino debido a lo insuficiente de su conocimiento de su propia sombra. La única manera de que un introvertido llegue a conocer o adivinar qué idea se forma de él el tipo opuesto consiste en permitirle que se la espete a la cara, con el riesgo de tener entonces que desafiarle a un duelo, porque al igual que el extravertido no estará sin más dispuesto a aceptar que la descripción de Jordan constituya un reflejo fiel e imparcial de su carácter, tampoco el introvertido se inclinará a aceptar la que un observador crítico extravertido tiene que proponerle. Sería, en efecto, tan severa como la suya, porque del mismo modo que cuando un introvertido trata de entender a un extravertido marra por completo el blanco, cuando un extravertido trata de entender la vida mental interna de un introvertido desde un punto de vista externo, fracasa en la misma proporción. El introvertido comete siempre el error de querer deducir la conducta del extravertido de su psicología subjetiva, y el extravertido no puede entender la vida mental interna más que como una consecuencia de hechos externos. Una asociación abstracta de ideas en la que no sea visible relación alguna con hechos objetivos no puede ser para un extravertido más que una fantasía o una especie de delirio. Y, de hecho, los devaneos intelectuales introvertidos no son con frecuencia nada más que eso. Sea como fuere, del varón introvertido

8. *Ibid.*, pp. 35 s.

habría el mismo número de cosas que decir, y una semblanza tan exhaustivamente sombría y desfavorable que ofrecer como las que propone Jordan en el apartado anterior sobre el tipo extravertido.

272 De importancia me parece la observación de Jordan de que el introvertido se entrega a sus placeres por gozarse «genuinamente» en ellos. Ésta parece ser una característica típica de la emotividad introvertida: es auténtica, tiene su razón de ser en ella misma y sus raíces en la naturaleza profunda del hombre, se eleva sobre sí misma constituyendo en cierto modo su propia finalidad; no desea servir a otros propósitos, ni se da tampoco en préstamo a nadie, y se contenta con tener en ella misma su cumplimiento. Guarda ello relación con la espontaneidad del fenómeno arcaico y natural, que hasta la fecha no ha doblado jamás la rodilla frente a las metas de la civilización. Con razón o sin ella, y en cualquier caso sin importarle si la tiene o no, ni si su aparición resulta o no oportuna, el estado afectivo se manifiesta, imponiéndose al sujeto, en contra de su voluntad y de sus expectativas, y sin que nada en él permita deducir que responda a una motivación calculada.

273 No entraré aquí en los demás apartados del libro de Jordan. Éste cita como ejemplos personalidades históricas, abundando en toda clase de puntos de vista equivocados, todos ellos debidos a la desafortunada introducción, ya mencionada, por parte del autor del criterio de lo activo y lo pasivo y a su combinación con otros criterios. De ello se sigue con frecuencia como resultado que se cuente a una personalidad activa dentro del tipo desapasionado y se considere, a la inversa, que una naturaleza apasionada tendría sin defecto que ser pasiva. Mi propia concepción trata de evitar este error prescindiendo por entero del factor de la actividad como criterio.

274 Jordan, sin embargo, tiene el mérito de haber sido el primero —hasta donde yo sé— en habernos proporcionado una descripción relativamente acertada de los caracteres de los tipos emocionales.

5

EL PROBLEMA DE LOS TIPOS EN LA POESÍA
El *Prometeo y Epimeteo* de Carl Spitteler

1. INTRODUCCIÓN A LA TIPOLOGÍA DE SPITTELER

275 Si, aparte de los pretextos ofrecidos al poeta por los enredos de la vida afectiva, el problema de los tipos no desempeñase también un papel sobresaliente, equivaldría ello poco menos que a una prueba de que el problema carece por completo de existencia. Pero hemos visto ya en el caso de Schiller hasta qué punto apasionaba este problema tanto al poeta como al pensador que había en él. En este capítulo volveremos nuestra atención a una creación poética basada casi en exclusiva en el problema de los tipos. Me refiero al *Prometeo y Epimeteo* de Carl Spitteler, obra publicada por primera vez en 1881.

276 En ningún caso quisiera empezar declarando que Prometeo, el hombre que piensa las cosas con antelación, representaría al introvertido, y Epimeteo, el hombre de acción que reflexiona las cosas después de hacerlas, al extravertido. De lo que ante todo se trata en el conflicto de estas dos figuras es de la lucha entre las líneas introvertida y extravertida de desarrollo en uno y el mismo individuo, lucha que, sin embargo, la narración poética ha encarnado aquí en dos figuras autónomas y sus destinos típicos.

277 No puede ignorarse que Prometeo presenta rasgos de carácter introvertidos. Ofrece la apariencia de un introvertido vuelto a su mundo interno, a su alma. Él mismo describe acertadamente su naturaleza en las palabras con que replica al ángel:

> Pero no me compete a mí juzgar el semblante de mi alma, porque, mira, mi soberana es ella, y mi Dios en la alegría y en el gozo, y cuanto soy merced a ella en exclusiva lo poseo. Y por eso quiero

> compartir con ella mi gloria, y, si así ha de ser, aun verme, ay, de ésta privado[1].

278 Con estas palabras Prometeo está poniéndose sin condiciones a merced de su alma, es decir, de la función de relación con el mundo interno, y por este motivo el alma misma se inviste también de un carácter misterioso y metafísico, fundado precisamente en su relación con lo inconsciente. Prometeo le reconoce dignidad absoluta como soberana y guía con la misma radicalidad con que Epimeteo se entrega al mundo. Sacrifica su yo individual al alma, a la relación con lo inconsciente como la matriz de las imágenes y significados eternos, y pierde al hacerlo su equilibrio por verse privado del contrapeso de la *persona*[2], de la relación con el objeto externo. Con esa rendición a su alma, pasa Prometeo a carecer de todo vínculo con el entorno, viéndose por ello desposeído de la indispensable corrección suministrada por la realidad externa. Pero esta pérdida resulta difícilmente conciliable con el ser de este mundo. De ahí que a Prometeo se le aparezca un ángel, el cual es aquí un evidente representante del gobierno cósmico, y, en términos psicológicos, la imagen proyectada de una tendencia que tiene por meta la adaptación al mundo real. De conformidad con ello, el ángel le dice entonces a Prometeo:

> Sucederá que, si no eres capaz de decidirte a liberarte de tu alma de naturaleza injusta, verás perderse la fuerte recompensa de muchos años y la dicha de tu corazón y todos los frutos de tu multiforme espíritu.

Y en otro pasaje: «Rechazado serás el día de la Gloria a causa de tu alma, que no conoce ningún dios ni acata ley alguna y para cuya altivez nada hay de sagrado ni en el cielo ni en la tierra»[3].

279 Al tomar Prometeo unilateralmente partido por su alma, todas las tendencias de adaptación al mundo externo son víctimas de la represión y se sumen en lo inconsciente, y como consecuencia de ello la apariencia que ellas ofrecen cuando son percibidas es la de ser proyecciones que no forman parte de su auténtica personalidad. Con ello parece no acabar de casar del todo el hecho de que el alma, por cuyo partido se ha decidido a fin de cuentas Prometeo y que, por expresarlo así, éste ha incorporado en su integridad a su consciencia, aparezca también en este caso proyectada. Pero

1. Carl Spitteler, *Prometheus und Epimetheus*, p. 9.
2. Jung, *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* [OC 7,2].
3. Spitteler, *op. cit.*, p. 9.

dado que el alma es una función de relación, como la *persona*, está en cierto modo constituida por dos partes, de las que una pertenece al individuo y la otra le cae en suerte al objeto de la relación —lo inconsciente en este caso—. A lo inconsciente, ciertamente, no se tiende por lo general a reconocérsele —a no ser que por azar se cuente uno entre los partidarios de la filosofía de Hartmann— más que la existencia relativa de un factor psicológico. Por razones de orden gnoseológico, por el momento no estamos de ningún modo en situación de decir ninguna cosa de valor en lo relativo a una realidad objetiva de ese complejo psicológico fenoménico que llamamos «inconsciente» —o tan escasamente en situación de hacerlo como de decir alguna cosa de valor sobre el tipo de realidad que las cosas reales poseerían fuera del radio de acción de nuestras facultades cognoscitivas—. Pero por motivos fundados en la experiencia estoy obligado a señalar que en lo relativo a la actividad de nuestra consciencia los contenidos de lo inconsciente tienen tanto derecho, en virtud de su tozudez y persistencia, a que se los considere reales como los objetos reales del mundo externo. Esta reclamación puede parecerle muy poco digna de tenerse en cuenta a una mentalidad preferentemente orientada hacia lo exterior. Pero no hay que olvidar que siempre ha habido muchísimas personas para las que los contenidos de lo inconsciente han poseído un valor de realidad superior al de los objetos del mundo externo. El testimonio prestado por la historia del pensamiento humano se pronuncia a favor de ambas realidades. Un análisis más detenido de la psique humana evidencia igualmente más allá de toda duda posible que la actividad consciente está sujeta a un influjo por lo general igual de intenso por ambos lados, por lo que razones puramente empíricas nos autorizan psicológicamente a tratar a los contenidos de lo inconsciente como si fueran igual de *reales* que los objetos del mundo externo, pese a que estas dos realidades sean entre sí contradictorias y parezcan poseer dos naturalezas del todo distintas. En cambio, nada nos autoriza a ser tan arrogantes como para subordinar una de esas realidades a la otra. La teosofía y el espiritualismo son tan abusivos y violentos en sus planteamientos como el materialismo. Lo mejor que podemos hacer es mantenernos dentro de la esfera de nuestras capacidades psicológicas.

280 Debido a la específica realidad de los contenidos inconscientes, podemos llamarlos «objetos» con el mismo derecho que conferimos este título a los objetos externos. Y así como la persona está siempre, en cuanto función de relación, bajo el influjo del objeto externo y, por ello, tan anclada en él como en el sujeto, así también el alma, en cuanto relación con el objeto interno, está representada

por este último; debido a ello, ella es siempre diferente en cierto sentido del sujeto y puede, por dicho motivo, ser percibida como una realidad distinta. A Prometeo se le aparece, por esta razón, como una cosa del todo diferente de su yo individual. En parecidos términos a como el mundo externo no deja de estar ahí como un objeto diferente de la persona, por mucho que ésta pueda habérsele entregado por entero, tampoco el mundo inconsciente de las imágenes deja de comportarse como un objeto diferente del sujeto, aunque la persona se rinda a él sin condiciones. Y así como el mundo inconsciente de las imágenes mitológicas habla indirectamente, a través de las experiencias con los objetos externos, a la persona que se ha entregado por entero al mundo externo, así también el mundo externo real y sus demandas hablan por vías indirectas a la que se ha rendido por entero a su alma, porque nadie puede escapar de ambas realidades. De orientarse la persona nada más que hacia el exterior, tiene que vivir su mito, y de hacerlo hacia el interior, tiene que soñar esa vida externa suya que llamamos real. Así, su alma le dice a Prometeo:

> Una diosa sacrílega soy, que te extravía por senderos no hollados. Pero tú no escuchaste y ahora todo te ha sucedido según mis palabras, y por mi causa te han arrebatado la gloria de tu nombre y la dicha de tu existencia[4].

281 Prometeo rechaza el reino que el ángel le ofrece, es decir, rehúsa adaptarse a las circunstancias, porque con este fin tendría que entregar su alma a cambio. Mientras que la naturaleza del sujeto, Prometeo en este caso, es radicalmente humana, el carácter del alma es completamente distinto. Ella es demoníaca, porque a su través se trasluce el objeto interno con el que está ligada como función de relación, es decir, lo inconsciente colectivo y transpersonal. Contemplándolo como el trasfondo histórico de la psique, lo inconsciente alberga en forma concentrada la entera secuencia de engramas que vienen desde tiempo inmemorial determinando nuestra actual estructura psíquica. Los engramas no son otra cosa que huellas funcionales que indican de qué modo ha venido operando por término medio y de forma más habitual e intensa la psique humana. Esos engramas funcionales cobran representación en motivos e imágenes mitológicas, asumiendo en todas las razas y también en los materiales inconscientes del hombre moderno, donde su presencia no es difícil de demostrar, un aspecto en parte idéntico y en parte muy similar. De ahí que nada tenga de extraño que entre los contenidos

4. *Ibid.*, pp. 24 s.

inconscientes hagan también aparición rasgos o elementos acusadamente bestiales junto a esas figuras sublimes que vienen desde siempre acompañando al hombre en su itinerario vital. Se trata de un entero mundo de imágenes que no tiene nada que envidiar, en cuanto a su inmensidad, al mundo de los objetos «reales». Como sale el mundo externo al encuentro del hombre que le ha entregado la totalidad de su persona en la figura de un ser muy próximo y querido para él, en el que, si su destino es entregarse sin reservas al objeto personal, tendrá experiencia de lo ambiguo del mundo y de su propio ser, la que sale al encuentro del otro es una personificación demoníaca de lo inconsciente, que encarna la globalidad y la radical contradictoriedad y equivocidad del mundo de las imágenes. Son éstos fenómenos fronterizos que transcienden la normalidad, crueles enigmas que el promedio de los mortales no llega, por ello, nunca a conocer. Para ellos no existen. Los que alcanzan los confines del mundo, donde da comienzo su imagen al otro lado del espejo, son siempre los menos. Para quien está siempre situado en el centro, el alma no posee un carácter ambiguo ni demoníaco, sino de parte a parte humano, y sus semejantes nunca resultan sospechosos. Su ambigüedad sólo sale a la luz habiéndose rendido totalmente a uno u otro mundo. La intuición de Spitteler captó esa imagen del alma con la que una naturaleza más inocua no se atrevería más que a soñar:

> Y mientras así obraba él llevado por la vehemencia de su celo, la boca y las facciones de ella se contrajeron en una extraña mueca, y sus ojos no dejaban de parpadear, abriéndose y cerrándose sin pausa, y tras sus delicadas y finas pestañas se percibía una mirada acechante, amenazadora y furtiva, parecida al *fuego* que se mantiene oculto para más pérfidamente extenderse a toda la casa, o *al tigre* que se desliza entre la maleza, su colorido paso sólo traicionado entre las oscuras hojas por el fugaz vislumbre de su rayado traje[5].

282 El itinerario vital escogido por Prometeo es, pues, incuestionablemente introvertido. Sacrifica el presente y su relación con él, para de este modo poder crear un lejano futuro anticipado en el pensamiento. En el caso de Epimeteo las cosas son muy distintas: él sabe que sus aspiraciones apuntan al mundo y a lo considerado valioso por éste. Por eso, le dice al ángel:

> Pero ahora es la verdad lo que anhelo, y mira, mi alma reposa en tus manos, de modo que, si así te place, concédeme una concien-

5. *Ibid.*, p. 25.

> cia que me enseñe «nombres» y «substantivos» y cuantos caminos sean rectos[6].

Epimeteo no puede resistirse a la tentación de cumplir su propio destino y someterse al punto de vista «sin alma». Esa alianza con el mundo se ve recompensada de inmediato:

> Y sucedió que, cuando Epimeteo se incorporó, sintió que se habían acrecentado su estatura y afianzado su valor, y había desaparecido toda desunión en su ser y sus sentidos eran invadidos por un saludable y vigoroso bienestar. Y regresó entonces con paso seguro a través del valle, sin desviarse, como quien no teme a nadie, y con mirada franca, como a quien anima el recuerdo de su recto obrar*.

283 Epimeteo, como resume el mismo Prometeo, ha «vendido su alma libre por nombres y substantivos». Perdiendo su alma (que de sus manos ha ido a parar a las de su hermano), ha salido en pos de su extraversión; y como ésta se orienta hacia los objetos externos, ha quedado absorbido por los deseos y expectativas del mundo, en un intercambio que, a lo que parece, no ha tenido de entrada más que buenas consecuencias para él. Se ha convertido en un extravertido después de haber vivido durante años en soledad imitando a su hermano, como un *extravertido que malograse su auténtico carácter* por imitar a un introvertido. Esta involuntaria *simulation dans le caractère* —que diría Paulhan— no es rara. La conversión de Epimeteo en un genuino extravertido supone, por ello, un avance en dirección a la «verdad», y resulta merecedora del premio que se le concede.

284 Mientras que las tiránicas demandas de su alma prohíben a Prometeo toda relación con un objeto externo, y éste ha de realizar los más crueles sacrificios a su servicio, a Epimeteo se le proporciona una protección en principio efectiva contra el peligro que todo introvertido corre de perderse por completo en el objeto externo. Esta protección estriba en una conciencia apoyada en los «conceptos rectos» tradicionales y, por tanto, en ese acervo para nada despreciable de sabias máximas vitales heredadas por tradición, del que la opinión común hace el mismo uso que un juez del código penal. Con ello se ha señalado a Epimeteo esa limitación que le impide entregarse al objeto en la misma medida que Prome-

6. *Ibid.*, pp. 10 s. [Literalmente, «... *das mich lehre* "*Heit*" *und* "*Keit*"», sufijos con los que se construyen substantivos abstractos. *N. del T.*]

* *Ibid.*

teo a su alma. Esa prohibición se la impone su conciencia, que pasa a ocupar el lugar de su alma. Prometeo, en cambio, al haber dado la espalda al mundo de los hombres y su conciencia codificada, cae en manos de su cruel Señora Alma y sus aparentes caprichos, y ha de expiar su descuido del mundo con un sufrimiento sin fin.

285 La sabia restricción que le impone su conciencia irreprochable venda, sin embargo, hasta tal punto los ojos a Epimeteo, que éste queda obligado a vivir su mito ciegamente, imbuido siempre del sentimiento de estar obrando con rectitud, al llevar a cabo sin cesar lo que todos esperan de él, y viendo además premiados sin cesar sus actos por el éxito, al hacer realidad los deseos de todos. Así es como quiere verse al rey, y así también lo representa Epimeteo hasta su deshonroso final, sin hasta entonces dejar ni un solo instante de sentir en su espalda las calurosas palmadas de sostén del aplauso general. Su seguridad en sí mismo, su fatuidad, la absoluta confianza con que se erige en único depositario de los verdaderos valores, su incuestionable «rectitud» y buena conciencia, componen una réplica fácilmente reconocible de aquel carácter que retratara ya Jordan un capítulo atrás. Considérese, si no, la visita que rinde Epimeteo al enfermo Prometeo, animado por el deseo de poner fin a los sufrimientos de su hermano:

> Y cuando todo estuvo preparado, se adelantó el rey, a cada lado sostenido por el brazo de uno de sus amigos, y tomando la palabra para saludar pronunció estas *bienintencionadas* palabras:
>
> —¡De todo corazón me arrepiento por tu causa, Prometeo, hermano mío querido! Mas, ea, no te desanimes, porque, mira, llevo aquí conmigo un ungüento que ha probado su eficacia contra todo padecimiento y obra milagros lo mismo en la helada que bajo la canícula, y tanto para tu alivio como para tu perjuicio puedes hacer uso de él.
>
> Y, diciendo esto, tomó un bastón y atando a él el ungüento se lo alcanzó con sumo cuidado y *grave ademán*. Pero Prometeo, apenas percibió el olor y aspecto de la cosa, volvió la cabeza con repugnancia. Y, al ver esto, cambió el rey el tono de su voz, y poniéndose a dar gritos profetizó enfervorecido:
>
> —¡En verdad que pareces estar necesitado de peores castigos todavía, pues no te basta con lo que tiene que enseñarte tu actual destino!
>
> Y, hablando así, sacó un espejo del bolsillo y se lo puso en claro todo desde el comienzo, y se volvió muy elocuente y conoció todas sus faltas[7].

7. *Ibid.*, pp. 102 s.

286 Esta escena es una acertada ilustración de lo dicho antes por Jordan: «A la sociedad en lo posible ha de complacérsela; si no puede complacérsela, ha de asombrársela; si no puede ni complacérsela ni asombrársela, ha de molestársela o conmocionársela»[8]. En esta escena tropezamos más o menos con el mismo clímax. En Oriente, las personas acaudaladas dan a conocer su dignidad no haciendo aparición en público si no es apoyadas en el brazo de dos de sus esclavos. Epimeteo afecta la misma pose para causar impresión. A la buena acción tienen que ir ligados la exhortación y el adoctrinamiento moral. Y si nada de esto hace efecto, tiene al menos que atemorizarse al otro con la estampa de su propia bajeza. Pues lo único importante es causar efecto. Según un refrán muy conocido en aquel país, en los Estados Unidos tienen éxito dos clases de personas: las que son buenas haciendo una cosa y las que son buenas simulando que lo son. La apariencia, en otras palabras, tiene a veces tanto éxito como la realidad. El extravertido de esta especie prefiere trabajar con la *apariencia*. El introvertido quiere *forzarla* y hace con este fin un *mal uso* de sus esfuerzos.

287 Si fundiéramos a Prometeo y a Epimeteo en una sola personalidad, el resultado sería un hombre epimeteico por fuera y prometeico por dentro, por lo que ambas tendencias se harían la guerra sin cesar y cada una de ellas intentaría atraerse definitivamente al yo a su partido.

2. COMPARACIÓN ENTRE EL PROMETEO DE SPITTELER Y EL DE GOETHE

288 No tiene poco interés comparar con esta pintura de Prometeo la visión que Goethe nos ofrece también de él. Creo tener razones más que suficientes para presumir que Goethe pertenecería más bien al tipo extravertido que al introvertido, mientras que a mi juicio a Spitteler debería adscribírsele a este último tipo. Sólo un examen y análisis exhaustivos y pacientes de la biografía de Goethe podrían probar sin asomo de duda lo acertado de esta presunción. Mis sospechas se basan en una diversidad de impresiones varias, que a riesgo de aducir evidencias en exceso insuficientes prefiero no mencionar aquí.

289 La actitud introvertida no tiene forzosamente que coincidir con la figura prometeica. Con esto quiero decir que la figura que de Prometeo nos ha transmitido la tradición puede ser objeto de una interpretación distinta. Con esa diferente versión de este tipo

8. Jordan, *op. cit.*, p. 31. [Cf. § 265 en este mismo volumen.]

tropezamos, por ejemplo, en el *Protágoras* platónico, donde el que hace entrega de los poderes vitales a las criaturas recién creadas de la tierra y del fuego por los dioses no es Prometeo, sino Epimeteo. Aquí, como en general en el mito, Prometeo (coincidiendo así plenamente con el gusto antiguo) es sobre todo el fecundo en ardides e invenciones. Las obras de Goethe albergan dos versiones diferentes de la misma pieza. En el *Fragmento de Prometeo* del año 1773, Prometeo es la obstinación, el creador y escultor fiado a sus propias fuerzas y semejante a Dios que desprecia a los dioses. Su alma es Minerva, la hija de Zeus. La relación de Prometeo con Minerva presenta una gran similitud a la que mantienen Prometeo y su alma en la obra de Spitteler. Prometeo le dice aquí a Minerva:

> ¡Tus palabras fueron para mí celeste luz desde el principio!
> *Siempre como si mi alma consigo misma se aconsejase,*
> como si se me revelase,
> y armonías hermanas
> hicieran sonar en ella sus acordes por sí solas.
> Y una deidad hablaba
> cuando me figuraba hacerlo yo,
> y cuando pensaba yo estar haciéndolo una deidad,
> era yo mismo el que hablaba.
> Así fue entre los dos,
> así, con tal unión, con tal intimidad.
> ¡Para ti será mi amor por toda la eternidad!

Y prosigue diciendo:

> Como flota allá en lo alto
> el dulce resplandor
> del Sol al despedirse
> desde el oscurecido Cáucaso,
> y envuelve mi alma en deliciosa calma
> permaneciendo incluso al partir presente a mi lado,
> así también han madurado mis fuerzas
> a cada aspiración de tu aire celestial[9].

290 También el Prometeo de Goethe depende de su alma. Las similitudes de esta relación con la que el Prometeo de Spitteler mantiene con la suya son considerables. Éste le dice a su alma:

> Aunque de todo me priven, seguiré siendo inmensamente rico mientras permanezcas a mi lado y me llames «amigo mío» con tus

9. Goethe, *Prometheusfragment*, p. 201.

> dulces labios, y descienda sobre mí tu mirada desde tu agraciado y orgulloso rostro[10].

291 Pese a las semejanzas entre ambas figuras y sus relaciones con sus respectivas almas, una diferencia esencial viene con todo a separarlas: el Prometeo de Goethe es creador y escultor, pero quien en realidad anima sus creaciones de arcilla es Minerva. El Prometeo de Spitteler, en cambio, sufre en lugar de crear y la única en ser creadora es su alma, pero las creaciones de ésta permanecen ocultas y envueltas en el misterio. Así lo indican las palabras de su despedida: «Y ahora me separaré de ti, porque, mira, me aguarda una gran obra, una obra de mucho trabajo, y he de apresurarme a ponerle fin»[11].

292 Parece como si el trabajo de creación prometeica recayera en Spitteler en el alma, limitándose Prometeo mismo a sufrir los padecimientos del alma creadora. El Prometeo de Goethe, en cambio, es activo a título espontáneo, y con sus obras, ante todo y en exclusiva creativas, desafía a los dioses en virtud de su propio poder creador:

> ¿Quién me socorrió
> frente a la soberbia de los Titanes?
> ¿Quién me libró de la muerte
> y de la esclavitud?
> ¿No fuiste tú, sagrado corazón ardiente,
> quien lo hizo todo por sí mismo?[12].

293 Epimeteo, caracterizado con someros rasgos en este pasaje, es claramente inferior a Prometeo, un abogado del sentimiento colectivo que no puede entender su vasallaje al alma más que como «obstinación». Epimeteo le dice así a Prometeo:

> ¡Estás solo!
> Aquella bienaventuranza,
> cuando los dioses, tú,
> los tuyos y el mundo y el cielo todo
> yacían fundidos en íntima y universal unión,
> la ignora tu obstinación[13].

294 Las indicaciones albergadas en el *Fragmento de Prometeo* son en exceso parcas como para que podamos discernir en ellas el carácter de Epimeteo. Pero la descripción que de los rasgos de su Prometeo nos ofrece Goethe permite advertir una diferencia típica con

10. Spitteler, *op. cit.*, p. 25.
11. *Ibid.*, p. 28.
12. Goethe, *op. cit.*, p. 213.
13. *Ibid.*, p. 200.

respecto a los del Prometeo de Spitteler. El Prometeo de Goethe es un escultor y sus actos tienen repercusión en el mundo externo: el espacio aloja las figuras a las que ha dado forma y animado con su alma, y él satura la Tierra con los frutos de su creatividad, desempeñándose a la vez como maestro y educador de los hombres. En el Prometeo de Spitteler, en cambio, todas las cosas corren hacia dentro y desaparecen en las sombras de sus interioridades anímicas, como en definitiva desaparece también del mundo el mismo Prometeo, rebasando en su peregrinación aun los estrechos confines de su propia patria para volverse en cierto modo aún más invisible. De acuerdo con el principio compensatorio de nuestra psicología analítica, en un caso como éste el alma, es decir, la personificación de lo inconsciente, tiene que ser especialmente activa y andar ocupada ya en la preparación de una obra que, no obstante, permanece todavía oculta a la mirada. Aparte del pasaje ya citado, Spitteler nos ofrece también una descripción completa de este esperado proceso de equivalencia. La encontramos en el *Interludio de Pandora*.

295 Pandora, esa enigmática figura del mito prometeico, es en la obra de Spitteler la hija de Dios, a la que ningún vínculo une a Prometeo a excepción del más hondo de todos. Esta versión se apoya en la historia del mito, donde las mujeres que entran en relación con Prometeo son o bien Pandora o bien Atenea. El Prometeo mitológico mantiene una relación anímica con Pandora o con Atenea, como en Goethe. Pero en Spitteler hace aparición una notable escisión, que sin embargo está ya insinuada en el mito histórico, donde Prometeo-Pandora se contaminan, en efecto, de la analogía Hefesto-Atenea. En Goethe se ha dado preferencia a la versión Prometeo-Atenea. En Spitteler, en cambio, se aleja a Prometeo de la esfera divina, dándosele un alma en propiedad. Pero su divinidad y su relación mítica original con Pandora quedan preservadas en una paralela trama cósmica, representada independientemente en el Más Allá celestial. Las cosas que suceden en el Más Allá son cosas que suceden en el Más Allá de nuestra consciencia, es decir, en lo inconsciente. El *Interludio de Pandora* es, así, la exposición de lo sucedido en lo inconsciente durante los trabajos de Prometeo. Al desaparecer Prometeo del mundo y cortar aun los últimos puentes que le unían con la humanidad, el titán se sume en sus propias honduras, donde su único entorno y su único objeto son él mismo. Se hace así «semejante a Dios», pues Dios es por definición el ser que reposa en sí mismo en todas partes y se tiene a sí mismo siempre y en todas partes como objeto en virtud de su ubicuidad. Por supuesto, Prometeo no se siente en absoluto semejante a Dios, sino en extremo desgraciado. Después de que incluso Epimeteo

haya venido a escupir sobre su desdicha, da comienzo el interludio en el Más Allá, como es lógico en el momento en que se ha hecho retroceder, hasta anularla, toda relación de Prometeo con el mundo. La experiencia dicta que esos son los momentos en que los contenidos de lo inconsciente disfrutan de la mejor oportunidad para cobrar autonomía y vida propias, hasta el punto de volverse aun capaces de imponerse a la consciencia[14]. En lo inconsciente, pues, la situación de Prometeo queda reflejada como sigue:

> Y en la oscura mañana de ese mismo día, por solitario y silencioso prado vagaba sobre todos los mundos Dios, el Creador de toda vida, describiendo la maldita ronda circular que se ajustaba a la especial naturaleza de su enigmática y grave enfermedad. Pues debido a esa enfermedad nunca podía completar el trabajo de su ronda, ni hallar jamás reposo en la senda de su marcha, sino que, dando eternamente los mismos pasos, describía día tras día y año tras año el mismo camino en torno al prado silencioso, su andar pesado, la cabeza inclinada, surcada de arrugas su frente, el semblante descompuesto y la ceñuda mirada siempre dirigida hacia el centro del círculo.
>
> Y mientras, como todos los demás días, hacía lo que le era inevitable, y se hundía cada vez más su cabeza por la pena, y le pesaban cada vez más sus pasos por el cansancio y la prístina fuente de su vida parecía consumida por la dureza de la noche en vela, a través de las sombras y de las primeras luces llegó a su presencia Pandora, la menor de sus hijas, que aproximándose recatada y con pasos inciertos al sagrado recinto, con un saludo en la modestia de su mirada y una expresión de interrogación en el reverente silencio de sus labios, se puso humildemente a un lado[15].

296 Resulta evidente a primera vista que Dios sufre la enfermedad de Prometeo. Pues como hace fluir Prometeo toda su pasión, toda la libido de su alma, hacia sus honduras más recónditas, así también describe su Dios su «ronda circular» hasta el agotamiento en torno al eje del mundo, tan próximo a consumirse como el mismo Prometeo. Su libido, en otros términos, ha pasado toda ella a lo inconsciente, donde tiene que prepararse un equivalente, pues la libido es energía que no puede desaparecer sin dejar rastro, sino que tiene siempre que crear un equivalente. Ese equivalente son Pandora y lo que ésta trae al Padre: una preciosa joya que a ella le gustaría entregar a los hombres a fin de aliviar sus sufrimientos.

14. Al respecto cf. Jung, *El contenido de las psicosis* [OC 3,2]; *Transformaciones y símbolos de la libido* [nueva ed.: *Símbolos de transformación* (OC 5)]; *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* [OC 7,2].

15. Spitteler, *op. cit.*, p. 107.

297 Si traducimos ese proceso a la esfera humana de Prometeo, su significado es el siguiente: mientras Prometeo sufre en su estado de «semejanza a Dios», su alma prepara una obra, destinada a aliviar los padecimientos de la humanidad. Su alma quiere llegar con ella a los hombres. Pero la obra que su alma planea y crea realmente no es idéntica a la de Pandora. La joya de Pandora es un reflejo inconsciente, que representa *simbólicamente* la auténtica obra del alma prometeica. Del texto se desprende con claridad meridiana lo que la joya es: un Dios-Redentor, una renovación del Sol[16]. Ese anhelo se expresa en la enfermedad de Dios: Dios anhela renacer y, por ello, toda su fuerza vital refluye al centro de su ser, es decir, a las profundidades inconscientes, desde las que la vida vuelve otra vez a recrearse. Debido a ello, incluso la aparición de la joya en el mundo se describe como si en ella estuviesen resonando como un eco las imágenes del nacimiento de Buddha en el *Lalitavistara*: como daba a luz Maya a su hijo bajo una higuera, Pandora deposita la joya bajo un nogal.

> En la sombra de la medianoche había al pie del árbol un resplandor, un chisporrotear y llamear que no cesaban, y como la estrella matutina en el oscurecido cielo resplandecían a lo lejos los diamantinos fulgores.
>
> Y también las abejas y las mariposas, que allí danzaban sobre el florido jardín, se apresuraron a acudir, jugando y revoloteando en torno al *niño milagroso*… y de las alturas se dejaron caer a plomo las alondras, ansiosas de rendir homenaje al *nuevo y hermoso rostro solar*, y cuando estuvieron a sólo un palmo de él y contemplaron su blanco resplandor, se llenó de vértigo su corazón… Y entronizado paternal y clemente sobre todas esas cosas, el *árbol elegido* de inmensa copa y apretado y verde manto cubría protector con sus regias manos los semblantes de sus hijos.
>
> Y todas sus ramas se abajaron numerosas y llenas de amor, inclinándose a tierra, como un seto que impidiese miradas ajenas, envidiosas de ser las únicas que gozasen del favor inmerecido de contemplar aquel regalo; y sus miles de hojas, animadas de ternura, se conmovían y temblaban de dicha, formando un coro que susurraba con dulces y bien afinadas voces su risueño fervor con acordes melodiosos: «¿Quién hubiera adivinado lo que se ocultaba bajo este humilde techo; quién hubiera sospechado que joya semejante reposaba en nuestro seno?»[17].

16. Al respecto del motivo de la joya y del renacimiento cf. *Transformaciones y símbolos de la libido* (nueva ed.: *Símbolos de transformación* [OC 5]) y *Psicología y alquimia* [OC 12].

17. Spitteler, *op. cit.*, pp. 126 ss.

298 Al cumplirse los días de la reina Maya, dio ésta a luz a su hijo bajo el árbol *plaksa*, que inclinó su copa a tierra para protegerla. Del *bodhisattva* hecho carne se difundía un inconmensurable resplandor sobre el mundo, y dioses y naturaleza tomaron parte en su nacimiento. Al echar el *bodhisattva* a andar, se abrió a sus pies una gran flor de loto, y alzado sobre ella el niño contempló el mundo. Ahí tiene su origen la oración tibetana: *om mani padme hum*, «¡Oh la joya en el loto!». El instante de su renacimiento encuentra otra vez al *bodhisattva* bajo el árbol *bodhi* elegido, donde se transforma en el Buddha, en el Iluminado. Su renacimiento o renovación va acompañado por el mismo resplandor y las mismas manifestaciones divinas y milagros naturales por los que se había visto rodeado ya su nacimiento.

299 Pero en el reino de Epimeteo, donde la única en reinar es la conciencia moral en vez del alma, la joya inconmensurable se pierde. El ángel, encolerizado por la estulticia de Epimeteo, le increpa: «¿Y no tenías alma, que bruto e irracional como los animales te ocultaste de la *maravillosa divinidad*?»[18].

300 Vemos que la joya de Pandora es una renovación de Dios, un Dios nuevo; pero esto tiene lugar en la esfera divina, es decir, en lo inconsciente. Los barruntos del proceso que fluyen a la consciencia no son captados por el elemento epimeteico que gobierna la relación con el mundo. Todo ello nos lo cuenta con detalle Spitteler en los capítulos que siguen[19], donde podemos ver que el mundo, es decir, la consciencia y su actitud racional y orientada hacia los objetos externos, no saben apreciar en su justo valor la importancia y significado de la joya, lo que hace que ésta se extravíe irremediablemente.

301 El Dios renovado es signo de una actitud renovada, es decir, la posibilidad renovada de una vida intensa, la reconquista de ésta, pues psicológicamente Dios es siempre el valor máximo, o lo que es lo mismo, la suma máxima de libido, la máxima intensidad vital, el óptimo de actividad vital psicológica. Las actitudes prometeica y epimeteica prueban ser, de acuerdo con ello, igual de insuficientes en Spitteler. Ambas tendencias se disocian: la actitud epimeteica armoniza con el estado que el mundo presenta en ese momento, mientras que la prometeica, por no hacerlo así, tiene que esforzarse para renovar la vida. La segunda crea, también, una

18. *Ibid.*, p. 160. Spitteler representa la famosa conciencia moral de Epimeteo como un animal de pequeño tamaño, que se corresponde también con el instinto animal de la oportunidad.

19. *Ibid.*, pp. 132 ss.

nueva actitud hacia el mundo (la joya obsequiada a éste), pero sin que ello encuentre ningún eco en Epimeteo. Con todo, en Spitteler reconocemos sin dificultad en el obsequio de Pandora un intento simbólico de solución del problema como el que habíamos destacado ya en nuestro comentario de las cartas de Schiller: el problema de la reconciliación de las funciones diferenciada e indiferenciada.

302 Pero antes de seguir ocupándonos de esta cuestión, hemos de volver al Prometeo de Goethe. Como hemos visto ya, es imposible ocultarse las diferencias entre el creador Prometeo goetheano y la doliente figura de Spitteler. Otra diferencia importante radica en la relación con Pandora. En Spitteler es ésta un duplicado ultraterreno y perteneciente a la esfera divina del alma de Prometeo; en Goethe, en cambio, es en todo criatura e hija del titán, por lo que se mantiene en una relación de absoluta dependencia con respecto a él. La misma relación del Prometeo goetheano con Minerva hace que éste pase a ocupar el lugar de Vulcano, y el que Pandora sea simple criatura suya y no haya sido creada por los dioses, lo convierte a él en dios creador, sustrayéndolo a la esfera humana. Por ello dice Prometeo:

> Y una deidad hablaba
> cuando me figuraba hacerlo yo,
> y cuando pensaba yo estar haciéndolo una deidad,
> era yo mismo el que hablaba.

303 En Spitteler, en cambio, Prometeo ha sido privado de toda divinidad, y aun su misma alma no es un demonio más que a título extraoficial; la divinidad es transcendente y está separada de lo humano. La versión goetheana es clásica en la medida en que subraya la divinidad del titán, y en consonancia con ello Epimeteo tiene también que verse privado de gran parte de su protagonismo, en detrimento del perfil mucho más positivo que comparativamente arroja su figura spitteleriana. Pero, por fortuna para nosotros, en la *Pandora* de Goethe encontramos un pasaje que nos brinda una caracterización mucho más completa de Epimeteo que la del fragmento que hemos discutido hasta ahora. En él hace el propio Epimeteo su introducción en los siguientes versos:

> No se separan decididamente a mis ojos día y noche,
> y conmigo llevo siempre la vieja desdicha de mi nombre,
> pues Epimeteo me llamaron mis progenitores:
> cavilación de lo pasado, reconducción
> con laborioso pensamiento de hechos apresurados
> al tétrico reino de figuras de la potencialidad combinadora.

Tan amarga fue la labor impuesta a mi juventud,
que, volviéndome impaciente a la vida,
apresé sin meditarlo el presente
acarreándome el renovado tormento de aún más cuitas[20].

304 Con estas palabras describe Epimeteo su condición: cavila sobre lo pasado y no puede liberarse ya de Pandora, a la que (como en el mito clásico) tomó en su día por mujer, es decir, no puede desembarazarse ya de su recuerdo, pese a que ella le haya abandonado hace ya mucho tiempo, dejándole como único legado a su hija Epimeleia, la cuita, a la vez que se llevaba consigo a Elpore, la esperanza. Tan clara es la descripción que se nos ofrece aquí de Epimeteo, que gracias a ella estamos en disposición de reconocer qué función psicológica está él representando. Mientras que Prometeo sigue siendo en la *Pandora* el mismo creador y escultor que insiste en levantarse todos los días a primera hora del lecho, animado siempre por el mismo e invencible afán de crear e influir con sus actos en el mundo, Epimeteo se entrega por entero a fantasías, sueños y recuerdos, lleno de angustiada preocupación y ansiosas reflexiones. Pandora es aquí una criatura de Hefesto, y tras ser rechazada por Prometeo es, sin embargo, tomada por esposa por Epimeteo. Éste dice de ella: «Con *joya semejante* aun el mismo sufrimiento es goce». Pandora es a sus ojos una preciada joya, y aun el sumo bien:

¡Eternamente será mía la gloriosa!
Plenitud de bienaventuranza recibí.
La belleza poseí, por ella estoy atado;
Al paso de la primavera apareció magnífica.
La conocí, la tomé, y estuvo hecho.
Como niebla se evaporaron mis delirios melancólicos;
a tierra me hizo descender, al cielo alzarme.
Buscas palabras dignas de su alabanza,
quieres enaltecerla, y camina ya en lo alto.
Lo mejor es pésimo con ella comparado.
Habla y repasas sus palabras, pero la razón es suya.
Te enfrentas a ella, mas te vence en el combate.
Vacilas en servirla, y eres ya su siervo.
Bondad y amor encontrarían réplica en ella.
¿Recurres al prestigio? Ella lo humillará.
Se propone como meta, y da alas a tu vuelo;
se interpone en tu camino, y de inmediato te detiene.
Le propones una oferta, y te hace mejorarla.
Riqueza, sabiduría y todas las cosas das a cambio.
Desciende a tierra en miles de figuras,

20. Goethe, *Pandora*, p. 210.

se mece sobre las aguas, cabalga sobre los prados,
con proporciones divinas resplandece y resuena,
y su forma ennoblece sin rival el contenido,
prestándole y prestándosele el poder supremo.
En figura se me apareció de mujer y de doncella[21].

305 Como con claridad muestran estos versos, Pandora posee el significado de una imagen del alma para Epimeteo, y hace para éste las veces de alma: de ahí lo divino de su poder, lo inconmovible de su superioridad. En todas las ocasiones en que se confieren este tipo de atributos a determinadas personalidades, podemos concluir con garantías que tales personalidades son *vehículos de símbolos* o *imagines* de contenidos proyectados de lo inconsciente. Porque son precisamente los contenidos de lo inconsciente los que operan con ese poder irresistible recién descrito más arriba, y, en especial, de esa manera que Goethe retrata de modo insuperable en la estrofa: «Le propones una oferta, y te hace mejorarla».

Estas palabras describen a la perfección la particular intensificación afectiva de ciertos contenidos conscientes por asociación con análogos contenidos de lo inconsciente. Esa intensificación alberga en sí algo de demoníaco-imperativo, es decir, un efecto «divino» o «diabólico».

306 Hemos dicho más arriba que la figura goetheana de Prometeo sería extravertida. En la *Pandora* sigue siéndolo, pero aquí se ausenta la relación de Prometeo con el alma, la femineidad inconsciente. En contrapartida, el que aparece vertido hacia lo interno, el introvertido, es ahora Epimeteo. Él es el que cavila, el que conjura a los recuerdos a que salgan de su entierro en el pasado, el que «piensa». Es del todo y absolutamente distinto del Epimeteo de Spitteler. Podemos, por ello, decir que aquí (en la *Pandora* de Goethe) hace efectiva aparición lo que antes no estaba más que insinuado, pasando a ser Prometeo el extravertido y el hombre de acción, y Epimeteo el introvertido y caviloso. Este Prometeo es, pues, en versión extravertida lo que el spitteleriano era en versión introvertida. En la *Pandora*, en cambio, Prometeo es pura creación en interés de fines colectivos, hasta el punto de haber erigido en su monte una fábrica en el sentido riguroso del término, en la que se manufacturan artículos de consumo para todo el orbe. De ahí que esté separado de su mundo interno, relación, ésta, que en esta ocasión recae en Epimeteo, es decir, en ese pensamiento y sentimiento secundarios y puramente reactivos del extravertido que muestran todas las ca-

21. *Ibid.*, pp. 233 s.

racterísticas de la función indiferenciada. Por eso se halla también Epimeteo enteramente a merced de Pandora, al ser ella superior a él en todos los sentidos. Psicológicamente quiere esto decir que la función epimeteica inconsciente del extravertido, es decir, esa imaginación fantástica que cavila y rumia, se ve reforzada por la intervención del alma. Pero si ésta está unida a la función menos diferenciada, hay que concluir que la función superior o diferenciada es demasiado colectiva, es decir, se halla al servicio de la conciencia moral colectiva[22] y no de la libertad. Siempre que esto sucede —cosa que no es ni mucho menos infrecuente—, la función menos diferenciada, es decir, «el otro lado», está reforzada por un egocentrismo patológico. El extravertido rellena entonces sus horas de ocio con cavilaciones melancólicas o hipocondríacas, si no con fantasías histéricas y demás síntomas[23]; y el introvertido se fustiga a sí mismo a cambio con sentimientos de inferioridad, que se abaten sobre él sin que pueda evitarlo y que enturbian en no menor medida su ánimo[24].

307 El Prometeo de la *Pandora* deja aquí de parecerse al de Spitteler. No es ya más que mero impulso colectivo a actuar, en su unilateralidad sinónimo de una represión del erotismo. Su hijo, Filero[25], es pasión erótica; porque, como hijo que es de su padre, una compulsión inconsciente le obliga, como tantas veces ocurre con los hijos, a hacer suya la vida que sus padres renunciaron en gran parte a vivir.

308 La hija del hermano irreflexivo y que sólo reflexiona a posteriori, Epimeteo, tiene por apropiado nombre el de Epimeleia, la cuita. Filero ama a Epimeleia, la hija de Pandora, y así es como queda expiada la culpa de Prometeo por haber rechazado a Pandora. A la vez, Prometeo y Epimeteo se reconcilian al ponerse de manifiesto que la laboriosidad de Prometeo no es más que erotismo huérfano de reconocimiento, y al evidenciarse que el incesante volver la vista atrás de Epimeteo es preocupación razonable capaz de poner freno a la igual de incesante productividad de Prometeo y señalarle su justa medida.

309 Este ensayo goetheano de solución, en apariencia madurado a partir de una psicología extravertida, nos conduce de vuelta al in-

22. Los «nombres» y «substantivos» de Spitteler.

23. En su lugar puede también aparecer a modo de compensación una marcada sociabilidad, un intensivo cultivo de las relaciones sociales en cuyo apresurado cambio se busca el olvido.

24. A modo de compensación puede observarse una dedicación enfermiza al trabajo, que una vez más está al servicio de la represión.

25. *Philero* = el que ama a Eros.

tento de solución de Spitteler, que habíamos abandonado más arriba para ocuparnos de la figura prometeica de Goethe.

310 El Prometeo de Spitteler se aparta, como su Dios, del mundo, de la periferia, y vuelve su mirada hacia dentro buscando divisar el centro, el «estrecho pasaje» del renacimiento. Esa concentración o introversión conduce paulatinamente a la libido a lo inconsciente, viniendo a intensificar la actividad de los contenidos inconscientes. El alma empieza entonces a «trabajar», y crea una obra a la que le gustaría emerger de lo inconsciente a la consciencia. Pero esta última alberga dos actitudes: la prometeica, que desvía la libido del mundo y la introvierte, renunciando a dar; y la epimeteica, que inanimada da de sí a manos llenas, guiada por las demandas del objeto externo. Cuando Pandora le entrega al mundo su regalo, psicológicamente significa esto que un producto inconsciente de gran valor está en trance de alcanzar la consciencia extravertida, es decir, la relación con el mundo real. Aunque el lado prometeico, o lo que es lo mismo, el artista humano, capte de un modo intuitivo el enorme valor de la obra, su relación personal con el mundo se halla hasta tal punto sujeta al dictado de la tradición en todos los sentidos que la obra es concebida nada más que como una obra de arte, y no como lo que realmente es, es decir, un símbolo que implica una renovación de la vida. Para que la obra pudiera desvestirse de su significado puramente estético y metamorfosearse en realidad, tendría que acceder al interior de la vida misma siendo en ella asimilada y vivida. Pero cuando la actitud de una persona es en lo esencial introvertida y trabaja únicamente con la abstracción, la función de la extraversión es inferior, por lo que se halla todavía en ella prisionera de la estrechez de miras colectiva. Esa estrechez de miras impide que el símbolo creado por el alma pueda cobrar vida, y de este modo la joya se extravía. Y como nadie puede vivir realmente si «Dios», es decir, el valor vital supremo que se manifiesta en el símbolo no puede cobrar vida, el que la joya se pierda señala a la vez el comienzo de la caída de Epimeteo.

311 Y ahora es cuando empieza la enantiodromía: en lugar de que, como tienden a dar por sentado todos los racionalistas y optimistas, lo bueno sea sucedido por lo mejor —en un nuevo ejemplo de que «en definitiva todo sigue una evolución ascendente»—, el hombre de conciencia irreprochable y principios morales por todos reconocidos establece un pacto con Behemot y su perverso ejército, y aun negocia la entrega al Diablo del niño divino confiado a su cuidado. Lo que esto significa traducido a términos psicológicos es que la actitud colectiva e indiferenciada hacia el mundo ahoga los valores supremos de la humanidad, transformándose en

un poder destructivo cuyo radio de acción no deja de crecer hasta que el lado prometeico, es decir, la actitud ideal y abstracta, se pone al servicio de la joya del alma, y un auténtico Prometeo enciende un nuevo fuego para el mundo. El Prometeo spitteleriano tiene que abandonar su soledad y decir a los hombres, aun a riesgo de su vida, que se equivocan y en qué consiste su equivocación. Tiene que admitir lo implacable de la verdad, como tenía el Prometeo de Goethe que experimentar en Filero lo implacable del amor.

312 Que el factor destructivo en la actitud epimeteica es realmente la tradicional estrechez de miras colectiva, lo prueba la furibunda cólera que se enciende en Epimeteo contra el «corderito», una evidente caricatura de la cristiandad tradicional. En ese afecto se abre brecha algo que conocemos bien desde la fiesta del asno celebrada más o menos por la misma época en el *Zaratustra*. En él cobra expresión una corriente contemporánea.

313 El hombre, en efecto, echa una y otra vez en olvido que lo que fuera bueno un día no tiene por qué seguir siéndolo para siempre y por toda la eternidad. Continúa transitando los mismos caminos pretéritos que un día fueron buenos largo tiempo después de que se hayan vuelto nocivos, y sólo con grandísimos sacrificios e inauditos esfuerzos acaba por aceptar que lo que un día fue bueno tal vez se haya quedado hoy anticuado y dejado de serlo. Su situación es la misma en lo pequeño y en lo grande. Aun cuando los usos y expedientes de su infancia, que tan buenos fueran un día, hayan dado pruebas sobradas de no serle ya más que perjudiciales, sólo a duras penas consigue desprenderse de ellos. Y otro tanto sucede, ahora a escala infinitamente más grande, con los cambios de actitud históricos. Una actitud general equivale a una religión, y las revoluciones religiosas se cuentan entre los momentos más dolorosos de la Historia Universal. Pero nuestra época aparece aquejada a este respecto de una ceguera sin igual. Nos figuramos que no hay más que declarar incorrecto o inválido un artículo de fe para quedar psicológicamente liberados de todos los efectos tradicionales de la religión cristiana o judía. Depositamos nuestra fe en la Ilustración, ¡como si un cambio meramente intelectual de rumbo pudiera ejercer un influjo verdaderamente profundo en los procesos anímicos o aun en lo inconsciente! Y olvidamos por completo que la religión de los dos últimos milenios es una actitud psicológica, un modo y manera muy concretos de adaptarnos a los mundos interno y externo, que ha creado una forma muy concreta de civilización y, por tanto, una atmósfera radicalmente inmune a su negación por el intelecto. La importancia de un cambio intelectual de rumbo como un síntoma que apunta a posibilidades por venir

es innegable, pero los estratos más profundos de la psique siguen trabajando durante largo tiempo en la actitud anterior, de conformidad con la ley de la inercia psíquica. He aquí la razón de que lo inconsciente haya mantenido vivo el paganismo. Lo fácilmente que el espíritu de la Antigüedad puede volver a la vida es cosa que pudo observarse en el Renacimiento. Y cuán fácilmente una mentalidad, como la primitiva, mucho más vieja aún, puede volver a alzarse sobre sus pies es cosa que tal vez permita observar nuestra época mejor que ninguna otra de las demás eras históricas conocidas.

314 Cuanto más hondas son las raíces de una actitud, tanto más violentos están obligados a ser los intentos por liberarse de ella. El grito de combate de la era ilustrada, *Ecrasez l'infâme*, señala dentro de la Revolución francesa el arranque de la subversión de los valores religiosos, que psicológicamente tampoco fue nada más que un esencial reajuste de actitud, huérfano a su vez de universalidad. El problema de la modificación general de la actitud no sólo no volvió a adormilarse desde entonces, sino que ocasionó más de una noche de insomnio a muchas mentes señeras del siglo XIX. Hemos visto ya de qué modo buscó solucionar el problema Schiller. En la aproximación goetheana al problema de las relaciones entre Prometeo y Epimeteo reconocemos otra vez el intento por unir de alguna manera a la función más diferenciada, imagen especular del ideal cristiano de la opción por el bien, con la función menos diferenciada, cuya represión y negación responden de nuevo al ideal cristiano del rechazo del mal[26]. En el símbolo de Prometeo y Epimeteo la dificultad que Schiller trataba de orillar filosófica y estéticamente se envuelve en los ropajes del mito. Sucede así una cosa de la que ya he destacado antes que constituye un fenómeno tan típico como regular: cuando el hombre se topa con una tarea difícil que no puede solucionar con los medios en ese momento a su disposición, tiene automáticamente lugar un reflujo de libido, es decir, una regresión. La libido se retira del problema actual, introvertiéndose y activando en lo inconsciente un análogo más o menos primitivo de la situación consciente, acompañado de una vía anterior de adaptación. Esta ley determina la elección simbólica de Goethe: su Prometeo era el salvador que llevó fuego y luz a una humanidad que languidecía en la oscuridad. Pero la erudición de Goethe podría haber dado igual de bien con un salvador diferente, por lo que la determinante recién mencionada no basta a efectos de explicación. Ésta tiene más bien que residir en

26. Cf. Goethe, *Geheimnisse*. Allí se intenta la solución rosacruciana, es decir, la unificación de Dioniso y Cristo, de la rosa y la cruz. El poema nos deja fríos. No pueden llenarse odres viejos con vino nuevo.

el espíritu de la Antigüedad, que es el que en definitiva sintieron y consideraron las postrimerías del siglo XVIII que constituía —como ellas mismas se ocuparon también de hacer ver por todos los medios posibles: estéticos, filosóficos, morales y aun políticos (filohelenismo)— la verdadera compensación que buscaban. El que salió al encuentro de los anhelos de aquella época, saludado con palabras de bienvenida como «libertad», «ingenuidad», «belleza», etc., fue el paganismo clásico. Esos anhelos nacían, como con meridiana claridad muestra Schiller, en una sensación de imperfección, anímica barbarie y esclavitud moral y fealdad. Y el origen de esa sensación hay que buscarlo sin excepción en lo parcial de esa valoración de lo pagano y en la consciencia creciente de la disociación psicológica entre las funciones diferenciada e indiferenciada a ella ligada. El desgarramiento cristiano del hombre en dos mitades, valiosa una y depravada la otra, se le hizo insoportable a una época de una sensibilidad tan exquisita comparada con las precedentes. La pecaminosidad del ser humano se daba de bruces con la percepción de la belleza eterna de la naturaleza, que aquel tiempo tenía ya ojos para contemplar. Por eso recurrió éste a un pasado anterior, en el que la idea de pecaminosidad no había desintegrado aún la totalidad del hombre, y en el que las más altas cumbres y las más hondas simas de la naturaleza humana podían todavía con total candor, sin que ello supusiera mortificación alguna de sensibilidades morales ni estéticas, convivir en armonía.

315 Pero el ensayo de un Renacimiento regresivo, como la *Pandora* o el *Fragmento de Prometeo*, nació muerto. La solución clásica carecía ya de viabilidad: dos mil años de experiencias cristianas excavándose las cosas más profundas no se dejan borrar de un plumazo, así que el movimiento antiquizante tuvo progresivamente que suavizar sus planteamientos y volverse más medievalista. Donde con más claridad principia este proceso es en el *Fausto* goetheano, en el que se coge el problema directamente por los cuernos. La apuesta divina entre el bien y el mal es aceptada. Fausto, el Prometeo medieval, se adelanta al encuentro de Mefistófeles, el Epimeteo medieval, y establece con él un pacto. Y aquí el problema se recrudece por fin hasta el extremo de poderse ver que Fausto y Mefistófeles son una misma persona. El elemento epimeteico que todo lo repiensa y que reconduce todas las cosas al caos inicial de «las figuras de la potencialidad combinadora», endurece sus rasgos en el Diablo, metamorfoseándose en poder perverso que amenaza con «su frío puño diabólico» a todo lo viviente y al que le gustaría obligar a la luz a desvanecerse otra vez en las tinieblas maternales de las que surgió. El Diablo piensa en todas partes epimeteicamente, en

términos de ese «no es más que» que reatornilla todo lo viviente a la noche de los comienzos. La ingenua pasión que sentía Epimeteo por la Pandora de Prometeo se convierte ahora en el mefistofélico plan urdido por el Diablo para hacerse con el alma de Fausto. Y la sabia previsión de que había dado prueba Prometeo al rechazar a la Pandora divina, es expiada con la tragedia del episodio de Gretchen y la larga espera de Helena, por tanto tiempo prolongada hasta su final resolución, y con la ascensión sin término al Cielo de las madres. («Lo eterno femenino tira de nosotros hacia arriba.»).

316 En la figura del mago medieval se esconde la rebeldía prometeica frente a los dioses reinantes. El mago ha salvado un pedazo de viejísimo paganismo[27], y alberga él mismo en su seno una naturaleza que no fue alcanzada por la escisión cristiana —es decir, por la que tiene abierto un acceso a lo inconsciente—, que sigue siendo pagana y donde conviven aún en original ingenuidad los contrarios más allá de toda pecaminosidad, pero que, sin embargo, incorporada a la vida consciente, no tendrá escrúpulo en sembrar tanto el bien como el mal con la misma fuerza ancestral y demoníaca. («Parte soy de esa fuerza que siempre quiere el mal y siempre hace el bien.») Es, por ello, lo mismo un corruptor que un salvador (*Fausto*, Paseo) y, por ende, una figura particularmente apropiada para convertirse en vehículo simbólico de un ensayo de unión. El mago medieval se ha desvestido, además, de la ingenuidad clásica, ya del todo inviable, y ha absorbido por intensísima experiencia la entera atmósfera cristiana. Ese pedazo de paganismo tiene primero que inducirlo a una negación y mortificación cristianas absolutas, porque su anhelo de salvación es tan intenso como para recurrir a cualquier expediente. Pero, al final, incluso el ensayo cristiano de solución fracasa, siendo entonces cuando se pone de manifiesto que la única posibilidad de salvación reside precisamente, al ser el símbolo anticristiano el que señala el camino por el que podría aceptarse el mal, en las ansias que la mitad pagana tiene de redimirse y en su obstinación por afirmarse a sí misma. La intuición de Goethe ha captado el problema, por tanto, con toda la agudeza que desearíamos, siendo sin duda más que revelador que esos otros ensayos de solución más superficiales que son el *Fragmento de Prometeo*, la *Pandora* o el compromiso rosacrucista, una mezcla sincretista de éxtasis dionisíaco y autosacrificio cristiano (en los *Misterios*), hayan quedado inacabados y sin terminar.

27. Suelen ser los representantes de las naciones más viejas los poseedores de poderes mágicos. En la India son los nepaleses, en Europa los gitanos, y en las naciones protestantes los capuchinos.

317 La redención de Fausto empieza con su muerte. Su vida conservaba aún esa divinidad prometeica que no termina de desprenderse de él más que con la muerte, es decir, con su renacimiento. Psicológicamente quiere esto decir que, para que la unidad del individuo se convierta en una realidad, la actitud fáustica tiene primero que tocar a su fin. Lo que en Gretchen empieza siendo mera insinuación y alcanza una superior etapa en Helena, encuentra por fin su cumplimiento en la *Mater Gloriosa*. Aquí no puedo proponerme como tarea agotar la polivalencia de este símbolo, del que tan sólo apuntaré que coincide con esa antiquísima imagen que ocupó en gran medida las reflexiones de la gnosis, la idea de la prostituta divina: Eva, Helena, María y Sofía-Achamoth.

3. EL SIGNIFICADO DEL SÍMBOLO UNIFICADOR

318 Si desde el punto en que ahora nos encontramos volvemos a echar una mirada al tratamiento inconsciente del problema en Spitteler, al instante llama nuestra atención que el pacto con el mal no responde a los deseos de Prometeo, sino a la irreflexión de Epimeteo, que aunque poseedor de una conciencia moral colectiva carece, sin embargo, de toda capacidad de discernimiento para las cosas del mundo interno. Epimeteo sólo se deja guiar por valores colectivos, por lo que —como es sabido que acaba siempre por ocurrirle al punto de vista colectivo orientado al objeto— carece de ojos para todo lo nuevo y único en su género. Con un criterio objetivo pueden seguramente medirse valores colectivos de curso legal, pero no así, claro está, creaciones de nueva factura, de las que, al ser inéditas, sólo sometiéndoselas a una estimación autónoma —un asunto de sensibilidad viva— puede verdaderamente discernirse su auténtico valor. Para ello, sin embargo, es necesaria una persona que tenga algo más que meras relaciones con objetos externos, es decir, un «alma».

319 La caída de Epimeteo comienza al perderse la imagen de Dios recién aparecida. Lo moralmente irreprochable de sus pensamientos, sentimientos y acciones en absoluto excluye que el mal, la destrucción y el vacío vayan subrepticiamente abriéndose paso con cada vez más fuerza. Esa invasión del mal significa que una cosa hasta entonces buena se ha convertido ahora en perniciosa. Con ello está Spitteler expresando que el mismo principio moral que tan plenamente ha acreditado su acierto hasta el presente, va con el tiempo perdiendo su anclaje en la vida por no ser capaz de albergar en él la plenitud de los fenómenos vitales. El de lo racio-

nalmente correcto es un concepto cuyos límites son demasiado estrechos como para poder captar y expresar satisfactoriamente a la larga la vida en su totalidad. El hecho irracional del nacimiento de Dios transciende los límites de los hechos racionales. Psicológicamente, el nacimiento de Dios significa que se ha creado un símbolo nuevo, una nueva expresión de la máxima intensidad vital. Todo lo epimeteico en el hombre y todos los hombres epimeteicos revelan ser incapaces de comprender este hecho. Pero a partir de ese instante la máxima intensidad vital sólo puede ya encontrarse en esa nueva línea. Cualquier otra dirección va muriendo poco a poco, es decir, cae presa de destrucción y disolución.

320 El nuevo símbolo dispensador de vida tiene su origen en el amor de Prometeo por su alma, de la cual se ha destacado ya suficientemente su carácter demoníaco. Se puede tener la seguridad, por ello, de que inoculado en el nuevo símbolo y su viviente belleza se halla también el elemento del mal, o de lo contrario, siendo, como son, vida y belleza moralmente indiferentes por naturaleza, aquél estaría privado tanto del resplandor de la vida como de hermosura. Ésta es también la razón de que la colectividad epimeteica no descubra tampoco nada estimable en él. Lo unilateral de su punto de vista moral la vuelve del todo ciega. Este punto de vista es idéntico al «corderito», es decir, al punto de vista propio del cristianismo tradicional. La cólera que se enciende en Epimeteo contra el «corderito» no es, por tanto, más que un *Écrasez l'infâme* en versión renovada, una rebelión contra la incapacidad de la religiosidad tradicional para entender el nuevo símbolo y señalarle a la vida un rumbo nuevo.

321 Esta constatación podría dejarle a uno frío si no fuera porque los poetas son capaces de leer lo inconsciente colectivo. De su tiempo, ellos son siempre los primeros en adivinar cuáles son las corrientes misteriosas que discurren por los subterráneos del día y expresarlas según sus particulares dotes en símbolos más o menos elocuentes. Anuncian así, como si se tratara de auténticos profetas, lo que sucede en lo inconsciente, la que sería «la voluntad de Dios», por decirlo con el lenguaje del Antiguo Testamento, y, por tanto, lo que en fechas próximas nada podrá evitar que salga a la luz convertido en fenómeno colectivo. El significado redentor de las obras de Prometeo en Spitteler, la caída de Epimeteo, su reconciliación con el hermano que vive por y para el alma, y la venganza que Epimeteo se cobra en el corderito —de una crueldad que recuerda la escena entre Ugolino y el arzobispo Ruggieri[28]—, son

28. Dante, *Inferno* XXXII.

los preliminares de una solución del conflicto ligada a una sanguinaria revuelta contra la moral colectiva tradicional.

322 En un poeta de modestas proporciones todo permite predecir que la cumbre de su obra no superará las alturas alcanzadas por sus alegrías, sufrimientos y anhelos personales. Pero en un caso como el de Spitteler su obra transciende su destino personal. De ahí que su solución del problema no esté sola. De aquí a Zaratustra, el destructor de las tablas, no hay más que un paso. Stirner se suma también a su compañía, siguiendo el ejemplo de Schopenhauer, el primero en enseñar la doctrina de la negación, que en la filosofía de este autor es la negación del mundo. Psicológicamente, el «mundo» es aquí el mundo tal como yo lo veo, lo que permite que se observe mi actitud hacia él como «mi voluntad» y «mi representación». En sí, el mundo es indiferente. Los que crean las diferencias son mis síes y mis noes. La negación concierne, pues, a mi actitud hacia el mundo, y ante todo a la actitud del propio Schopenhauer hacia él, que por un lado es puramente intelectual y racionalista y, por otro, constituye una intimísima experiencia sentimental del mundo vehiculada por una identidad mística con él. Esa actitud es introvertida, por lo que sufre a cuenta de la antítesis tipológica que encierra. Pero la obra de Schopenhauer transciende con mucho su personalidad. Schopenhauer se limitó a poner voz a lo que muchas otras personas sentían y pensaban de una manera todavía confusa. El caso de Nietzsche es parecido; su *Zaratustra* hace salir ante todo a la luz los contenidos de lo inconsciente colectivo de nuestra época, por lo que en él volvemos otra vez a encontrarnos con los elementos decisivos: la rebelión iconoclasta contra la atmósfera moral tradicional y la aceptación del «más feo» de los hombres, que en Nietzsche conduce a esa estremecedora tragedia inconsciente representada en el *Zaratustra*. Lo que las mentes creativas halan a la superficie desde las profundidades inconscientes, está, sin embargo, verdaderamente ahí, por lo que tarde o temprano sale a la luz convertido en fenómeno psicológico de masas. Anarquismos, magnicidios, la escisión cada vez más evidente en nuestra época de los extremismos de izquierda en un elemento nihilista animado por un programa absolutamente anticultural: tales son los fenómenos psicológicos de masas que vienen siendo anunciados desde hace ya tiempo por poetas y pensadores.

323 Los poetas no pueden dejarnos fríos porque ellos son los que en sus obras mayores e inspiraciones más hondas crean desde las profundidades de lo inconsciente colectivo y dicen en voz alta lo que otros sólo son capaces de soñar. Pero aunque lo proclaman en voz alta, ellos sólo dan forma al símbolo en el que encuentran goce es-

tético, sin ser conscientes de su auténtico significado. Jamás se me ocurriría poner en duda que poetas y pensadores ejerzan un influjo educador en su tiempo y en los posteriores; pero para mí ese influjo reside en lo esencial en que dicen en voz más alta y más clara lo que todos sabemos, teniendo sólo en la medida en que expresen ese «saber» general e inconsciente un efecto educativo o seductor. El mayor y más inmediato efecto sugestivo lo alcanza el poeta que acierta a expresar el estrato más superficial de lo inconsciente en la forma adecuada. Cuanto más hondamente se adentra la visión de la mente creadora, tanto más ajena le resulta ésta a la masa y tanto mayor es la resistencia opuesta al que ha llegado a distinguirse de cualquier modo de ella. La masa no le entiende, pero inconscientemente vive lo que expresa; y no porque sea él quien lo haga, sino porque la vida de ella enraíza en ese mismo inconsciente colectivo en el que él ha sido el primero en adentrarse con su mirada. Verdad es que los representantes más eximios de la nación son capaces de entender en parte lo que dice, pero, como lo así anunciado coincide, por un lado, con los fenómenos que se suceden en la masa y anticipa, por otro, sus propias aspiraciones, sienten odio hacia el creador de tales ideas, y no por maldad, sino por puro instinto de conservación. Cuando el conocimiento de lo inconsciente colectivo alcanza una hondura tal que la expresión consciente no puede ya captar su contenido, de entrada ya no resulta posible decidir si se trata de un producto enfermizo o más bien ininteligible a cuenta de su especial hondura. Debido a ello, un contenido defectuosamente expresado, pero de honda significación, ofrece a menudo una apariencia de morbidez. Los contenidos enfermizos pueden ser también muy importantes. Pero en ambos casos resulta difícil acceder a ellos. La fama de estos creadores, de serles ella reconocida alguna vez, es póstuma y tarda a veces varios siglos en llegar. Confiemos en que cuando Ostwald dice que hoy día una mente genial nunca es ignorada por más de diez años, esté a la vez restringiendo la validez de su afirmación al terreno de las invenciones técnicas, porque de lo contrario sería difícil imaginarse una aseveración más ridícula.

324 Todavía hay que apuntar una última cosa, que me parece posee una gran importancia. La solución del problema en el *Fausto*, en el *Parsifal* de Wagner, en Schopenhauer y aun en el *Zaratustra* de Nietzsche, es *religiosa*. De ahí que nada tenga de sorprendente que incluso Spitteler se haya sentido obligado también a proponer una versión religiosa del mismo. Cuando un problema es concebido en términos religiosos, psicológicamente quiere esto decir que su importancia es muy grande, que posee una significación especial y afecta a la totalidad del hombre y, por tanto, también a lo incons-

ciente (el reino de los dioses, el Más Allá, etc.). En Spitteler el molde religioso posee una exuberancia tan superlativa que lo específicamente religioso pierde hondura, pero gana en contrapartida en riqueza mitológica, arcaísmo y, por ende, también en simbolismo prospectivo. El exuberante tejido mitológico vuelve aún más oscuros el planteamiento y la solución del problema, haciendo por ello que la obra resulte de difícil lectura. Los excesos grotescos, lo abstruso y la falta de buen gusto de que sin excepción pecan este tipo de exabruptos mitológicos, impiden la empatía, obstaculizando así el acceso al significado de la obra, y confieren al conjunto un regusto un tanto desagradable a ese tipo de originalidad que sólo puede distinguirse con éxito de la anormalidad psíquica merced a una adaptación meticulosa y concienzuda en otro lugar. Pero por muy agotadora y desprovista de buen gusto que la exuberancia mitológica pueda resultar, cuenta a su favor con la ventaja de que el símbolo encuentra en ella un lugar en el que desarrollarse, aunque, eso sí, de un modo tan inconsciente como para que el ingenio consciente del poeta no acierte en ningún sitio a facilitar la expresión del significado, y se esfuerce única y exclusivamente al servicio de la exuberancia mitológica y su conformación plástica. Lo que distingue a la poesía de Spitteler tanto del *Fausto* como del *Zaratustra*, es que en estos dos últimos casos el interés consciente de sus autores en el significado del símbolo era mayor, con el resultado de que los excesos mitológicos —en el *Fausto*— e intelectuales —en el *Zaratustra*— se vieron por este motivo refrenados en interés de la solución buscada. Y, por ello, si tanto el *Fausto* como el *Zaratustra* son estéticamente más *bellos* que el *Prometeo* de Spitteler, éste, sin embargo, en tanto que reflejo relativamente fiel de los procesos que realmente tienen lugar en lo inconsciente colectivo, es más *verdadero* que ellos.

325 El *Fausto* y el *Zaratustra* demuestran ser de gran ayuda en la solución individual del problema planteado, mientras que el *Prometeo y Epimeteo* de Spitteler, merced a las exuberancias mitológicas amplificadas por todos los medios en la obra, posibilita a cambio un conocimiento más general del problema y sus manifestaciones colectivas. Lo que la exhibición spitteleriana de contenidos religiosos inconscientes hace que se reconozca antes que ninguna otra cosa es el *símbolo de la renovación de Dios*, del que su posterior *Primavera olímpica* ofrece luego un tratamiento más extenso. Este símbolo aparece estrechísimamente vinculado con la oposición tipológica y funcional, y constituye evidentemente una tentativa de solución en la que se apuesta por una renovación de la actitud general, que el lenguaje de lo inconsciente expresa como una renovación de Dios. Esa renovación es una imagen primigenia muy corriente,

con la que tropezamos, por así decirlo, en todas partes, y que se extiende —para no citar más que un único ejemplo aquí— desde el entero complejo del dios que muere y resucita y todas sus etapas anteriores hasta la primitiva recarga de fetiches y *churingas* con poder mágico. La imagen expresa que se ha producido un cambio de actitud, iniciándose por ello una nueva tensión energética, una nueva vía para la manifestación de la vida y la regeneración de su fecundidad. Mediante esta analogía, la conexión tantas veces observada entre la renovación de Dios y los fenómenos estacionales y del crecimiento de la vegetación quedaría explicada. Lo natural es que uno tienda a juzgar los mitos estacionales, astrales, lunares o de la vegetación basándose en estas analogías. Pero eso equivale a olvidarse por completo de que, como cualquier otra realidad psíquica, un mito nunca puede estar condicionado en exclusiva por fenómenos externos. Lo psíquico acarrea también consigo sus propios presupuestos, de modo que con el mismo derecho se podría afirmar que el mito es puramente psicológico y se sirve de los procesos meteorológicos o astronómicos nada más que como de material expresivo. Lo caprichoso y absurdo de muchas afirmaciones míticas primitivas induce muchas veces a ver en ésta una explicación bastante más verosímil que cualquier otra de las posibles.

326 La situación psicológica de partida para la renovación de Dios viene dada por una escisión creciente en la aplicación de la energía psíquica, la libido. Una mitad se apuesta a una forma prometeica de aplicación, y la otra a una forma epimeteica. Como es lógico, tales contrarios no sólo se estorban en la sociedad, sino también en el individuo, con lo que, a resultas de ello, el óptimo vital va alejándose cada vez más de los extremos inconciliables, buscando hacerse con una posición intermedia que, dado que los únicos en ser racionales y conscientes son los contrarios, tiene por fuerza que ser irracional e inconsciente. Puesto que la posición intermedia posee un carácter irracional como unión de opuestos que es y continúa aún sin ser consciente, aparece proyectada en un dios mediador, en un Mesías o *mediator*. En nuestras formas occidentales de religión, más primitivas en lo que a conocimiento se refiere, la nueva posibilidad vital aparece como un Dios o Salvador, que, movido por el amor o por paternal solicitud, pero siempre por decisión soberana y personalísima, anula la escisión en el momento y lugar que —por motivos ocultos para nosotros— considera él más oportunos. Lo infantil de esta forma de ver las cosas salta a la vista. Oriente viene conociendo este proceso desde hace milenios, y ha creado por ese motivo su propia doctrina religiosa de redención, que acerca al terreno de la decisión humana la vía de la salvación. Las religiones indias y chi-

nas, así como el buddhismo en que coinciden ambas esferas, incluyen por ello la idea de un «camino medio», dotado de poder mágico y salvífico, al que cabe acceder a través de una actitud consciente. La concepción védica es a su vez un intento consciente por liberarse de los pares de opuestos con el fin de alcanzar la senda de la salvación.

a) *La concepción brahmánica del problema de los opuestos*

327 La expresión sánscrita con la que se designa un par de opuestos en sentido psicológico es *dvandva*, que significa también «pareja» (sobre todo de varón y mujer), «lucha», «disputa», «duelo», «duda», etc. Los pares de opuestos fueron creados por el Hacedor:

> Para distinguir las acciones separó, además, el mérito del demérito, y sujetó a las criaturas a su afección por los pares (de opuestos), como el placer y el dolor[29].

Otros de los pares de opuestos nombrados por Kullûka en su comentario son: deseo e ira, amor y odio, hambre y sed, cuidado y locura, y honor y deshonra. «Este mundo tendrá siempre que sufrir bajo los pares de opuestos»[30]. Tarea ética esencial del hombre es no dejarse influir por los opuestos (volverse *nirdvandva* = libre de ellos, indiferente a ellos) y sobrepasarlos, porque la liberación de los opuestos conduce a la salvación.

328 Doy en lo que sigue una serie de pruebas de lo antedicho:

Del Libro de Manu:

> Cuando por la actitud de su sentimiento se torna indiferente a todos los objetos, alcanza la eterna bienaventuranza, así en este mundo como tras la muerte. Quien de este modo ha abandonado todos los lazos y se ha liberado de todos los pares de opuestos, descansa en *Brahman* solo[31].

Conocida es la exhortación de Krisna:

> Los Vedas hablan de los tres gunas[32]; pero tú, oh Arjuna, sé indiferente a ellos, indiferente a los opuestos, establecido siempre en el valor[33].

En los *Yogasûtra* dice Patanjali:

29. *Mânava-Dharmaçâstra* I, 26, en *Sacred Books of the East* XXV, p. 13.
30. *Râmâyana* II, 84, 20.
31. *Mânava-Dharmaçâstra* VI, 80 s., en *ibid.*, pp. 212 s.
32. Cualidades, factores o constituyentes del mundo.
33. *Bhagavad Gîta* II, en *Sacred Books of the East* VIII, p. 48.

> Entonces (en la más honda meditación, *samâdhi*) se alcanza la desafección con respecto a los opuestos[34].

El sabio:

> Se sacude allí lo bien hecho y lo mal hecho; sus parientes amistosos reciben lo bien hecho, los no amistosos lo mal hecho. Entonces, como aquel que corriendo sobre un carro mira desde arriba las ruedas, también él mira desde arriba de ese modo el día y la noche, de ese modo las acciones buenas y malas, de ese modo las dualidades todas; libre de acciones buenas y malas, conociendo el *Brahman*, al *Brahman* se dirige[35].

(A la meditación es llamado)

> quien vence el deseo y la ira, el apego al mundo y los placeres sensoriales; quien se libera de los opuestos, quien abandona el sentimiento del yo (o el egoísmo), quien está libre de esperanza[36].

Pandu, que desea hacerse eremita, dice así:

> Vestido de polvo, teniendo el cielo por tejado, quiero hacer de las raíces de un árbol mi morada y dejar atrás todas las cosas, así amadas como odiadas, sin experimentar gozos ni preocupaciones, dándoles la misma bienvenida a censuras y alabanzas, sin abrigar esperanzas ni rendir sacrificios, libre de los opuestos (*nirdvandva*), habiendo renunciado a hacienda y bienes[37].

> Quien permanece incólume lo mismo en la vida que en la muerte, en la fortuna que en la desdicha, en la ganancia que en la pérdida, en el amor que en el odio, alcanzará la liberación. Quien a nada aspira y nada desprecia, quien está libre de los opuestos (*nirdvandva*), aquel cuya alma no conoce las pasiones, está del todo liberado.
>
> Quien no hace bien ni mal y renuncia a los méritos y deméritos reunidos en existencias anteriores, aquel cuya alma está apaciguada al desvanecerse los elementos corpóreos, quien se mantiene libre de los opuestos, alcanza la liberación[38].

> Mil años enteros he gozado los objetos de los sentidos, y sin cesar vuelve a renovarse el deseo de ellos. Por eso quiero abandonarlos

34. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, 3, p. 527. El yoga, como es sabido, es un sistema de ejercicios para alcanzar los estados más elevados de la liberación.
35. *Kaushîtaki-Upanishad* I, 4. Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, p. 26. [Trad. citada de A. Agud y F. Rubio, *La ciencia del Brahman. Once Upanisad antiguas*, Trotta, Madrid, 2000.]
36. *Tejobindu-Upanishad* 3. Cf. Deussen, *op. cit.*, p. 664.
37. *Mahâbhârata* I, 119, 8 ss.
38. *Mahâbhârata* XIV, 19, 4 ss.

> y dirigir mi mente a *Brahma*; indiferente a los opuestos (*nirdvandva*) y libre de mí mismo quiero vagar con las bestias salvajes[39].

> Profesando respeto a todos los seres, peregrinando como asceta, disciplinándose y renunciando al deseo, practicando sus votos y viviendo irreprensible, manteniéndose ecuánime y soportando los opuestos, participará el hombre de la bienaventuranza en el *Brahman* sin atributos[40].

> Quien está libre de soberbia y ofuscación y no comete ya el error de apegarse a nada, quien permanece fiel al *atman* supremo, sus deseos extinguidos, impasible al placer y al dolor, quienes así están liberados de su ceguera, alcanzan esos lugares imperecederos[41].

329 Como se desprende de estas citas[42], los opuestos a que en primer lugar se ha de negar toda participación psíquica son los externos, como el calor y el frío, para a continuación extenderse esa negación a fluctuaciones afectivas extremas, como el amor y el odio, etc. Como es natural, las fluctuaciones afectivas son los eternos acompañantes de todos los contrarios psíquicos, al igual que de todos los demás conflictos de ideas, tengan éstos un sentido moral o de otro tipo. La experiencia nos enseña que esos afectos serán tanto más intensos cuanto en mayor medida se vea afectado el conjunto del individuo por el factor de excitación. El sentido de la intención india está, por tanto, muy claro; lo que quiere es liberar al hombre de los contrarios en general inherentes a su naturaleza, con el muy concreto objetivo de hacerlo renacer a una vida nueva en *Brahman*, a la vez Dios y estado de bienaventuranza. *Brahman* no puede, pues, significar otra cosa que la unión irracional de los opuestos y, por ende, nada que no sea su superación definitiva. Aunque en su aspecto de Creador y fundamento del mundo *Brahman* haya creado los opuestos, éstos tienen que quedar nuevamente anulados en él si lo en verdad significado por su idea es el estado final de bienaventuranza. Doy en lo sucesivo una serie de pruebas de lo que acabo de decir:

> A *Brahman* se le designa como *sat* y *asat*, ente y no-ente, *satyam* y *asatyam*, realidad y no-realidad[43].

39. *Bhâgavata-Purâna* IX, 19, 18 s. «Cuando se ha desprendido tanto del callar como del hablar, se convierte en *brâhmana*.» *Brihadâranyaka-Upanishad*, 3, 5. Deussen, *op. cit.*, p. 436.

40. *Bhâgavata-Purâna* IV, 22, 24.

41. *Garuda-Purâna Pretakalpa* 16, 110.

42. Agradezco estas citas, parte de las cuales no se hallaban a mi disposición, a los buenos oficios del profesor e indólogo E. Abbeg de Zúrich.

43. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, 2, p. 117.

En verdad hay dos formas de *Brahman*, el que tiene forma y el que carece de ella, el mortal y el inmortal, el inmutable y el mudable, el permanente y el cambiante, el ente y el transcendente[44].

Dios, el Hacedor de todas las cosas, el gran *atman*, que mora por siempre en el corazón de los hombres, es percibido por el corazón, la inteligencia y la mente; quienes esto saben se vuelven inmortales. Cuando la luz se ha hecho, no hay entonces ni días ni noches, ni ser ni no-ser[45].

Dos yacen latentes en el *Brahman* eterno, imperecedero y supremo: *conocimiento* e *ignorancia*, corrompible ésta y eterno aquél; pero el que es señor de ambos es otro[46].

Menor que lo ínfimo, mayor que lo más grande,
el *atman* de este ser está depositado en lo más hondo;
la grandeza de este *atman* contempla
quien está libre de aflicciones, por la
gracia del Creador.
Sedente camina lejos,
yacente se mueve por doquier;
¿quién que no sea yo alcanzaría a conocer
a este Dios incesante?[47].

Inmóvil es lo Uno, más veloz que la mente no obstante,
antecediéndolos en su curso no le dieron alcance los dioses.
A quienes caminan los sobrepasa sin moverse,
en él tejió las aguas originarias el dios del viento.
Se mueve, y sin embargo no se mueve;
está lejos, y sin embargo aquí mismo.
Está en el interior de todo esto,
de todo esto fuera está[48].

44. *Brihadâranyaka-Upanishad* 2, 3. Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, p. 413. (Trad. inglesa: «... the material and the immaterial, the mortal and the immortal, the solid and the fluid, *sat* (being, definite) and *tya* (that, indefinite).» *Sacred Books of the East* XV, p. 107.

45. *Svetâsvatara-Upanishad* 4, 17 s., en *Sacred Books of the East* XV, p. 253.

46. *Svetâsvatara-Upanishad* 5, 1. Deussen, *op. cit.*, p. 304. (Trad. inglesa: «In the imperishable and infinite Highest Brahman, wherein the two, knowledge and ignorance, are hidden, the one, ignorance, perishes, the other, knowledge, is immortal; but he who controls both, knowledge and ignorance, is another.» *Sacred Books of the East* XV, p. 255.)

47. *Kâthaka-Upanishad* 2, 20 s., en *Sacred Books of the East* XV, p. 11. Deussen, *op. cit.*, pp. 274 s., traduce aquí: «Menor que lo más pequeño y mayor que lo más grande mora aquí como âtman en el corazón de la criatura, libre de apetencias contempla, ajeno a cuidados, silenciados sus impulsos, la grandeza del âtman. Se sienta y sin embargo camina hacia lo lejos, yace y sin embargo se mueve por doquier. El ir y venir de Dios, ¿quién sino yo lo entendería?». [Trad. de A. Agud y F. Rubio, *La ciencia del Brahman.*]

48. *Isa-Upanishad* 4 y 5. Deussen, *op. cit.*, p. 525.

> Lo mismo que en el espacio un halcón o un águila, tras haber volado de acá para allá, agotado pliega sus alas y se dirige a su nido, de la misma manera se apresura el espíritu al estado en que, dormido, no siente ya ningún deseo, no contempla ya ningún sueño.
>
> Tal es su forma de ser, en la que, habiendo transcendido todo deseo, queda libre de mal y sin miedo. De la misma manera que un hombre abrazado por la mujer que ama no sabe nada de fuera, nada de dentro, igualmente ese ser abrazado por el *atman* cognoscente nada sabe de fuera, nada sabe de dentro. [Supresión de la oposición entre sujeto y objeto][49].

> El mundo de *Brahman* es, oh rey, como un vidente solo, sin segundo, en medio del océano. Así fue como lo instruyó Yâjñavalkya. Ése es su destino supremo, su triunfo supremo, su mundo supremo, su bienaventuranza suprema[50].

> Lo que se mueve, vuela y sin embargo está quieto,
> lo que respira y no respira, lo que cierra los ojos,
> eso sostiene, multiforme, la Tierra,
> y eso, contrayéndose, se torna unidad[51].

330 Estas citas muestran que *Brahman* es la unión y anulación de los opuestos y que, por ello, los transciende a la vez como magnitud irracional[52]. Es un ser divino, y a la vez el sí-mismo (aunque en menor medida que el concepto con él emparentado del *atman*), así como un determinado estado psicológico caracterizado por su aislamiento con respecto a las fluctuaciones afectivas. Como el sufrimiento es un afecto, la liberación de los afectos equivale a la salvación. Liberarse de las fluctuaciones de los afectos, es decir, de la tensión entre los opuestos, es lo mismo que echar a andar en el camino de salvación que conduce progresivamente a *Brahman*. Debido a ello, éste es en cierto sentido no sólo un estado, sino también un proceso, una «duración creadora». Y así, nada tiene de sorprendente que su concepto venga expresado en las *Upanisad* por todos esos símbolos a los que anteriormente he dado el nombre de símbolos de la libido[53]. Doy en lo que sigue las pruebas pertinentes.

49. *Brihadâranyaka-Upanishad* 4, 3, 19, 21. Deussen, *op. cit.*, p. 470.
50. *Brihadâranyaka-Upanishad* 4, 3, 32, en *Sacred Books of the East* XV, p. 171.
51. *Atharvaveda* 10, 8, 11. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, 1, p. 320.
52. Por ello es absolutamente imposible de conocer y entender.
53. Jung, *Transformaciones y símbolos de la libido* (nueva ed.: *Símbolos de transformación* [OC 5]).

b) *Sobre la concepción brahmánica del símbolo unificador*

331 Cuando se dice: «*Brahman* nació primero en Oriente», entonces como ese Sol nace *Brahman* día tras día en Oriente[54].

Ese hombre en el Sol es Parameshtin, *Brahman*, *atman*[55].

Ese hombre que muestran en el Sol, es Indra, es Prajâpati, es *Brahman*[56].

Brahman es luz igual al Sol[57].

Lo que este *Brahman* es, es eso mismo que arde como ese disco solar[58].

Brahman nació primero en Oriente;
desde el horizonte aparece el Lleno de gracia en esplendor;
las formas de este mundo, las más hondas, las más altas,
las muestra él, la cuna de lo que es y de lo que no es.
Padre de las que resplandecen, engendrador de tesoros,
penetró multiforme en el espacio;
lo glorifican con cánticos de alabanza; haciendo crecer
al *joven* que es *Brahman* por *Brahman* (la oración).
Brahman creó a los dioses, *Brahman* creó el mundo[59].

332 He destacado ciertos pasajes particularmente característicos, de los que se infiere que *Brahman* no sólo es el creador, sino también lo creado, lo que está en perpetuo devenir. El sobrenombre «lleno de gracia» (*vena*), aquí predicado del Sol, es en otros lugares atribuido al «vidente» bendecido por la luz divina, pues, al igual que el *Brahman*-Sol, también el espíritu del vidente peregrina por «cielo y tierra contemplando a *Brahman*»[60]. Esa íntima relación, e incluso identidad, entre el ser divino y la mismidad (*atman*) del hombre es de todos conocida. El siguiente ejemplo de ella está tomado del *Atharvaveda*:

El discípulo de *Brahman* anima ambos mundos.
En él tienen un solo espíritu todos los dioses.
Él comprende y sostiene tierra y cielo,

54. *Satapatha-Brâhmanam* 14, 1, 3, 3. Deussen, *op. cit.*, p. 250.
55. *Taitirîya-Aranyakam* 10, 63, 15. Deussen, *op. cit.*, p. 250
56. *Sânkhâyana-Brâhmanam* 8, 3. Deussen, *op. cit.*, p. 250
57. *Vâjasaneyi-Samhitâ* 23, 48. Deussen, *op. cit.*, p. 250.
58. *Satapatha-Brâhmanam*, 5, 3, 7. Deussen, *op. cit.*, p. 250.
59. *Taitirîya-Brâhmanam* 2, 8, 8, 8 ss. Deussen, *op. cit.*, pp. 251 s.
60. *Atharvaveda* 2, 1. 4, 1.11, 5.

él sacia con su *tapas*[61] incluso al maestro.
Al discípulo de *Brahman* se acercan para visitarlo
padres y dioses, solos y en comitiva,
y a todos los dioses los sacia con su *tapas*[62].

333 El discípulo de *Brahman* es él mismo una encarnación de *Brahman*, lo que pone sin lugar a dudas de manifiesto la identidad de la esencia de *Brahman* con un determinado estado psicológico.

Puesto en movimiento por los dioses, brilla el *Sol* sin par allí;
de él se hizo el poder de Brahman, el *Brahman* supremo,
los dioses todos, y lo que los hace inmortales.
El *discípulo de Brahman sostiene a Brahman* resplandeciente,
en él están entretejidos todos los dioses[63].

334 *Brahman* es también *prâna*, «aliento vital» y «principio cósmico», así como *vâyu*, «viento», al que en la *Brihadâranyaka-Upanishad* (3, 7) se describe como el principio vital cósmico y psíquico[64].

Éste (*Brahman*) que es en el hombre, y aquél (*Brahman*) que es en el Sol, los dos son uno[65].

En la oración de un moribundo:

El semblante de lo verdadero (de *Brahman*) está cubierto por un disco dorado. Ábrelo, oh Pûshan [*Savitar*, Sol], para que veamos la esencia de lo verdadero. Oh Pûshan, único vidente, Yama, Sûrya (Sol), hijo de Prajâpati, despliega tus rayos y reúnelos. La luz que es tu forma más bella, yo la veo. Yo soy quien él es [es decir, el hombre que mora en el Sol][66].

Y esa luz que brilla sobre este cielo, por encima de todo, sobre todas las cosas, en el mundo supremo, más allá de la cual ya no hay más mundos, es la misma luz que mora en el interior del hombre. Y de ello tenemos esta prueba visible: cuando por contacto percibimos el calor aquí en el cuerpo[67].

61. Ejercicio, autoincubación. Al respecto cf. Jung, *Transformaciones y símbolos de la libido*.
62. Deussen, *op. cit.*, p. 279.
63. *Atharvaveda* 11, 5, 23 s. Deussen, *op. cit.*, p. 282.
64. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, 2, pp. 93 ss.
65. *Taitirîya-Upanishad* 2, 8, 5 en *Sacred Books of the East* XV, p. 61. Cf. Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, p. 233.
66. *Brihadâranyaka-Upanishad* 5, 15, 1 ss., en *Sacred Books of the East* XV, pp. 199 s. Cf. Deussen, *op. cit.*, pp. 499 s.
67. *Chandogya-Upanishad* 3, 13, 7 s., en *Sacred Books of the East* I, p. 47. Cf. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, 2, p. 154.

> Como un grano de arroz, un grano de cebada, un grano de mijo, una semilla de mijo, así es mi *atman* en el interior de mi corazón, dorado como una llama que no humea; más grande que el cielo, más grande que el espacio, más grande que esta tierra, más grande que todos estos mundos, así es mi *atman* en el interior de mi corazón. Es el alma de todos los seres, es mi alma. Cuando deje este mundo, penetraré en él[68].

335 *Brahman* es concebido en el *Atharvaveda* (10, 2) como principio vital, como fuerza vital que crea todos los órganos y los impulsos de ellos propios.

> ¿Quién plantó su semilla en él, para que siguiera hilando el hilo de la generación? ¿Quién reunió en él los poderes de la mente, le dio voz y confirió expresión a su rostro?[69].

336 También el *poder* del hombre procede de *Brahman*. De las citas precedentes, que con facilidad cabría multiplicar, se desprende sin ningún género de dudas que el concepto de *Brahman* coincide, en virtud de todos sus atributos y símbolos, con la idea de esa magnitud dinámica o creadora que yo he llamado «libido». La voz «Brahman» significa «oración», «conjuro», «discurso santo», «conocimiento santo» (*veda*), «vida santa», «lo Absoluto», «casta santa» (la de los brahmanes). Deussen considera que su significado más propio sería el de «oración»[70]. *Brahman* deriva de *barh*, *farcire*, «la hinchazón»[71], concibiéndose en este caso la «oración» como «voluntad humana que aspira hacia lo alto, hacia lo santo y divino». Esta derivación apunta a un cierto estado psicológico: una específica concentración de la libido que por sobreabundancia de inervaciones es causa de un estado de tensión generalizado, vinculado con la sensación de hinchazón. Debido a ello, en el lenguaje ordinario se recurre con agrado, al aludirse a este tipo de estados, a imágenes como las de «rebosar», «no poder contenerse por más tiempo», «reventar», etc. («Lo que rebosa el corazón lo habla la boca.») La praxis india busca deliberadamente provocar este estado de represamiento o acumulación de libido desviando la atención (la libido) de los objetos y de los estados psíquicos, los «opuestos». La disociación de la percepción sensorial y la extinción de los conte-

68. *Satapatha-Brâhmanam* 10, 6, 3. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, 1, p. 264.

69. Deussen, *op. cit.*, p. 268.

70. Deussen, *op. cit.*, pp. 240 ss.

71. A favor de esta interpretación habla también la relación *Brahman-Prâna-Mâtariçvan* (el que se hincha en la madre). *Atharvaveda* 11, 4, 15. Deussen, *op. cit.*, p. 304.

nidos conscientes tienen por forzosa consecuencia una depresión de la consciencia en general (exactamente igual que en la hipnosis), acabando así por activar los contenidos inconscientes, es decir, las imágenes primigenias, que, debido a su universalidad e ilimitada antigüedad, poseen un carácter cósmico y sobrehumano. De este modo es como acaban apareciendo luego todas esas metáforas del Sol, el fuego, la llama, el viento, el aliento, etc., que desde tiempo inmemorial vienen siendo símbolos de la fuerza generadora y creadora que mueve el mundo. Como de estos símiles de la libido me he ocupado en detalle en un texto independiente[72], me permitiré no hacer ulterior mención de ellos aquí.

337 La idea de un principio cósmico creador es una proyección de la percepción de la esencia viviente en el hombre mismo. Con el fin de poner coto desde un comienzo a toda posible malinterpretación vitalista, lo más aconsejable sería seguramente que se concibiese esa esencia en términos abstractos como «energía». Pero, por otro lado, hay también rigurosamente que rechazar aun esa hipostatización del concepto de energía que se permiten los modernos físicos. El concepto de energía y el de contradictoriedad se implican mutuamente: un proceso energético presupone por fuerza la existencia de un contrario y, por tanto, dos estados diferentes, sin los que en general no puede tener lugar ningún proceso. En todo fenómeno energético (y fenómenos que no sean energéticos no los hay en absoluto) hay un comienzo y un fin, un arriba y un abajo, un antes y un después, un origen y una meta, etc., es decir, pares de opuestos. La inseparabilidad de los conceptos de «energía» y «opuesto» es inherente también al concepto de libido. Debido a ello, los símbolos de la libido de carácter mitológico o filosófico-especulativo o bien están representados directamente por contrarios, o bien se desintegran con gran rapidez en pares de opuestos. Sobre esta escisión interna de la libido he llamado ya la atención con anterioridad en otras obras mías, topándome a cuenta de ello con bastantes resistencias, a las que, a mi entender, el respaldo que brinda a mi hipótesis la inmediata asociación de cualquier símbolo de la libido con la idea de oposición privaría no obstante de su razón de ser. Esa asociación la observamos también en el concepto o símbolo de *Brahman*. De modo harto curioso, la voz *Brahman* figura a la vez en sus significados de oración y poder creador primordial —este último disuelto en los opuestos sexuales— en un himno del *Rigveda*:

72. Jung, *Transformaciones y símbolos de la libido*.

> Y esta oración del cantor, expandiéndose,
> se convirtió en una vaca que existía ya antes que el mundo;
> conviviendo en el seno de este dios,
> niños de acogida de una misma prole son los dioses.
> ¿Cuál fue la madera, cuál el árbol,
> de los que se tallaron cielos y tierra,
> ambos, que nunca envejecen, siempre compasivos,
> cuando se desvanecen días y auroras?
> Nada hay que sea tan grande como él,
> es el toro que sostiene tierra y cielo,
> ciñe el tamiz de nubes como una piel,
> el Señor, cuando como Surya cabalga a lomo de sus bayos.
> Como la flecha del Sol ilumina la vasta tierra,
> pasa corriendo entre los seres como el viento entre la niebla;
> donde ronda como *Mitra* o *Varuna*,
> disipa *esplendor*, como *Agni* en el bosque.
> Cuando, tras conducirla a él, parió la vaca,
> *lo inmóvil* lo creó ella de modo que se *moviera*, que *pastara libre*,
> *dio a luz al hijo que es más anciano que sus padres*...[73].

338 De otra forma se representa la contradictoriedad inmediatamente unida al Hacedor en el *Satapatha-Brâhmanam* (2, 2, 4):

> Al principio este mundo era Prajâpati[74] nada más; reflexionando, se preguntó: «¿Cómo puedo propagarme?». Se esforzó, practicó *tapas*[75]; entonces engendró de su boca a Agni [el fuego]; y porque lo engendró de su boca[76], Agni es el que consume el alimento... Entonces pensó: «Como el que consume alimento he engendrado de mí a este Agni; pero *aquí nada más hay*, *a excepción de mí mismo*, que pueda él comer»; porque la tierra había sido creada entonces estéril; no había plantas ni árboles; y eso le preocupaba. *Entonces Agni se volvió contra él con las fauces abiertas de par en par*... Su propia grandeza le dijo entonces: «¡Haz un sacrificio!». Y Prajâpati supo: «Mi propia grandeza me ha hablado»; e hizo un sacrificio... Luego surgió el que allí brilla [el Sol]; luego surgió el que aquí purifica [el viento]... De este modo, mediante un sacrificio, se propagó Prajâpati, salvándose así de morir siendo devorado por Agni...[77].

339 Hacer un sacrificio implica siempre hacer entrega de algo valioso, y de este modo el sacrificador se adelanta a ser devorado,

73. *Rigveda* 10, 31, 6. Deussen, *op. cit.*, pp. 140 s.

74. Principio creador cósmico = libido. *Taitirîya-Samhitâ* 5, 5, 2, 1: «Tras haberlas creado, traspasó de amor a todas las criaturas». Deussen, *op. cit.*, p. 191.

75. Autoincubación, ascesis, introversión.

76. La creación del fuego en la boca guarda una notable relación con el lenguaje. Al respecto cf. Jung, *Transformaciones y símbolos de la libido* (*Símbolos de transformación*, § 239 ss. [OC 5]).

77. Deussen, *op. cit.*, pp. 186 s.

es decir, no se suscita una transformación en lo contrario de uno mismo, sino una unión y compensación, de lo que de inmediato surge una nueva forma de libido o de vida, resultando viento y Sol. En otro diferente pasaje del *Satapatha-Brâhmanam* se dice que una mitad de Prajâpati es mortal, y la otra, inmortal[78].

340 Análogamente a como Prajâpati se divide en la creación en toro y vaca, se divide también en los dos principios que son *manas* (entendimiento) y *vâc* (habla, discurso).

> Este mundo era Prajâpati nada más; la *vâc* era su yo, la *vâc* era su segundo (*alter ego*); reflexionando, pensó: «Quiero hacer salir esta *vâc*, y que, marchándose, penetre todas las cosas»; entonces hizo que saliera la *vâc*, que, marchándose, llenó todo el universo[79].

Este pasaje reviste un especial interés por concebirse en él a la palabra como un movimiento creador y extravertido de la libido, como una diástole en sentido goetheano. Otro paralelo se observa en el siguiente pasaje:

> En verdad Prajâpati era este mundo; la *vâc* era su segundo; se llegó a ella, y ella concibió; luego ella le dejó y creó estas criaturas, y después entró otra vez en él[80].

341 En el *Sataphata-Brâhmanam* se atribuye a la *vâc* un significado aún mayor: «La *vâc* es en verdad el sabio Visvakarman, porque por la *vâc* fue creado este mundo[81]». En otro pasaje la cuestión de la primacía entre *manas* y *vâc* recibe una diferente solución:

> Sucedió una vez que el entendimiento y el discurso discutían por la primacía. El entendimiento decía: «Mejor soy yo que tú, porque tú no dices nada que yo no haya conocido primero...». El discurso replicaba: «Mejor soy yo que tú, porque yo soy quien anuncia lo que tú has conocido y lo da a conocer». Fueron entonces a someterse al juicio de Prajâpati, y éste le dio la razón al entendimiento, diciendo: «En verdad que el entendimiento es mejor que tú, porque tú copias lo que él hace y sigues la pista que él ha marcado, y es el peor el que acostumbra a imitar lo que hace el mejor[82]».

78. Cf. el motivo de los Dioscuros en Jung, *Transformaciones y símbolos de la libido* (*Símbolos de transformación*, § 596 [OC 5]).
79. *Pancavinça-Brâhmanam* 20, 14, 2. Deussen, *op. cit.*, p. 206.
80. Weber, *Indische Studien* 9, 477. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, 1, p. 206.
81. 8, 1, 2, 9. Deussen, *op. cit.*, p. 207.
82. *Satapatha-Brâhmanam* 1, 4, 5, 8-11. Deussen, *op. cit.*, p. 194.

342 Estos fragmentos muestran que el Creador puede también dividirse en un *manas* y una *vâc* que entran en oposición mutua. Ambos principios permanecen de entrada, como pone Deussen de relieve, en el interior de Prajâpati, del Creador, como se desprende del siguiente pasaje:

> Prajâpati deseó: «Quiero ser muchos, propagarme a mí mismo». Entonces se puso a reflexionar en silencio en su *manas*; y lo que había en su *manas* se hizo *brihat*[83]; y pensó: «Esto yace oculto en mi seno como un fruto de mi vientre, y por la *vâc* voy a darlo a luz». Entonces creó a la *vâc*[84].

343 Este pasaje muestra que los dos principios son por naturaleza funciones psicológicas, siendo *manas* una introversión de la libido que engendra un producto interno, y *vâc* la función, a él opuesta, de la exteriorización y de la extraversión. A partir de aquí estamos en disposición de entender un nuevo pasaje sobre *Brahman*: éste creó dos mundos.

> Después de haber entrado en la mitad del Más Allá, pensó: «¿Cómo puedo extenderme a esos dos mundos?». *Y se extendió a esos mundos de dos modos*, por la *forma* y por el *nombre*... *Estos dos son los dos monstruos de Brahman; quien conoce a estos dos grandes monstruos de Brahman se convierte él mismo en un monstruo gigantesco; estos dos son las dos grandes manifestaciones de Brahman*[85].

344 Poco después se declara que la «forma» es *manas* («*manas* es forma, porque por el *manas* sabe uno que es esa forma») y el «nombre» *vâc* («porque por la *vâc* aprehende uno el nombre»). Los dos «monstruos» de *Brahman* manifiestan ser, pues, *manas* y *vâc*, y, por tanto, dos funciones con las que *Brahman* puede «extenderse» a ambos mundos, siendo obviamente la idea de «relación» la que se está significando aquí. Con el *manas* se «aprehende» o «asimila» introvertidamente la forma de las cosas; con la *vâc* se pone extravertidamente nombre a las cosas. Ambos constituyen una relación con las cosas y una adaptación a las mismas o una asimilación de ellas. Ambos monstruos está claro que se piensan también personificados, a lo que apunta asimismo la otra denominación empleada: *yaksha*, «fenómeno», porque este término significa lo mismo que «demonio» o «ser sobrehumano». La personificación implica psicológicamente sin excepción una relativa independencia

83. Nombre de un *sâman*, «canto».
84. *Pancavinça-Brâhmanam* 7, 6. Deussen, *op. cit.*, p. 205.
85. *Satapatha-Brâhmanam* 11, 2, 3. Deussen, *op. cit.*, pp. 259 s.

(autonomía) del contenido personificado, es decir, una relativa disociación por su parte con respecto a la jerarquía psíquica. Un contenido semejante no está sujeto a su reproducción a voluntad, sino que se reproduce espontáneamente o se sustrae a la consciencia de esa misma manera[86]. Una tal disociación se produce, por ejemplo, cuando se da una incompatibilidad entre el yo y un complejo concreto, y, como es sabido, este tipo de disociaciones se prestan muy a menudo a ser observadas cuando dicho complejo posee un carácter sexual. Pero a disociarse pueden haber llegado también otros complejos, como, por ejemplo, el de poder, es decir, la suma de todas esas aspiraciones e ideas enderezadas a la consecución de poder personal. Y aún es posible otro tipo de disociación diferente: la *del yo consciente, conjuntamente con una función escogida, respecto de los demás componentes de la personalidad*. A esa disociación puede definírsela como una identificación del yo con una determinada función o grupo de funciones, y es muy común en personas que se absorben con especial intensidad en una de sus funciones psíquicas hasta diferenciarla en su única función adaptativa consciente.

345 Un buen ejemplo literario de este tipo de personas lo ofrece el Fausto del comienzo de la tragedia. Los demás componentes de su personalidad se aproximan a él en la figura del perro de lanas, primero, y en la de Mefistófeles, después. Aunque este último, como sin ningún género de dudas cabría probar atendiéndose a muchas de sus asociaciones, represente también al complejo sexual, a mi modo de ver estaría incurriéndose en un error identificándolo con un complejo disociado y viendo a continuación en él, por ejemplo, nada más que sexualidad reprimida. Esta interpretación pecaría de restrictiva desde el momento en que Mefistófeles es mucho más que simple sexualidad: es también poder, y en general la vida entera de Fausto, descontada de ella su faceta de pensador e investigador, como clarísimamente muestran los felices resultados del pacto con el Diablo. ¡Qué de inopinadas posibilidades no se despliegan ante un Fausto rejuvenecido! Debido a ello, la interpretación más acertada en este caso me parece ser la que considera que Fausto se habría identificado con una sola función y disociado junto con ella del resto de su personalidad. Más tarde, el pensador se disocia también de Fausto en la figura de Wagner.

346 La capacidad consciente para la unilateralidad es signo de una refinada civilización. Pero la unilateralidad forzosa, es decir, la in-

86. Al respecto cf. Jung, *Sobre la psicología de la* dementia praecox*: un ensayo* [OC 3,1].

capacidad de no ser otra cosa que unilateral, es un signo de barbarie. De ahí que entre pueblos bárbaros encontremos también las más parciales diferenciaciones, cuales serían, por ejemplo, ciertas manifestaciones ofensivas para el buen gusto de la ascesis cristiana, y fenómenos paralelos entre los yogis y en el buddhismo tibetano. El bárbaro, además, se halla siempre expuesto a un grave peligro: convertirse en víctima de una parcialidad cualquiera y perder de vista el conjunto de su personalidad. Con este conflicto da, por ejemplo, comienzo la *Epopeya de Gilgamés*. La unilateralidad de su emotividad adopta en el bárbaro la figura de una compulsión demoníaca; en ella siempre hay algo de los ataques de cólera berserkerianos o del *amok* de los malayos. Implica siempre un determinado grado de mutilación instintiva que no se da en el hombre primitivo, motivo por el que en general éste se halla todavía libre de la unilateralidad del bárbaro.

347 La identificación con una función determinada conduce de inmediato al seno de una tensión entre opuestos. Cuanto más coercitiva sea la unilateralidad, es decir, cuanto más indómita demuestre ser la libido que empuja en una de esas direcciones, tanto más demoníaca será la unilateralidad. Cuando son arrastrados por su propia libido indómita y sin domesticar, los hombres, en efecto, dicen encontrarse poseídos por un demonio o ser víctimas de poderes mágicos. *Manas* y *vâc* son en este sentido grandes demonios en el sentido más riguroso de esta expresión, ya que pueden ejercer una enorme influencia en el hombre. Todas las cosas que ejercen una poderosa influencia fueron concebidas como dioses o como demonios. Así, el *manas* fue personificado en la gnosis en la serpiente del *nous*, y la *vâc* en el *Logos*. La *vâc* mantiene con Prajâpati la misma relación que el Logos con Dios. Nosotros mismos experimentamos, por así decirlo, a diario en qué clase de demonios pueden llegar a convertirse introversión y extraversión. Vemos en nuestros pacientes, y percibimos también en nosotros mismos, la enorme fuerza y la irresistible violencia con que la libido corre como un torrente hacia dentro o hacia fuera, o la inconmovible fijeza con que puede arraigar una actitud introvertida o extravertida. Por ello, cuando se llama a *manas* y *vâc* «monstruos de *Brahman*», esta designación armoniza a la perfección con el hecho psicológico de que la libido se divida nada más hacer aparición en dos corrientes, que por lo general se alternan en el tiempo, pero que en ocasiones pueden comparecer también simultáneamente, produciéndose un choque y un conflicto entre el torrente que mana hacia dentro y el que lo hace hacia fuera. Lo demoníaco de ambos movimientos estriba en que no es posible controlarlos ni desafiar lo superior de su poder.

Pero esta situación sólo se hace notar cuando el instinto del primitivo ha sido sojuzgado ya en tan amplia medida que no resulta posible una oportuna y natural reacción de signo contrario al de la unilateralidad, y la cultura no ha progresado todavía lo suficiente como para que el hombre haya domesticado su libido con la amplitud requerida como para poder sumarse voluntaria y deliberadamente a su movimiento al introvertirse o extravertirse ésta.

c) *El símbolo unificador como regularidad dinámica*

348 Hemos seguido el desarrollo del principio salvífico desde los pares de opuestos y la génesis del par de opuestos a partir de ese mismo principio en citas entresacadas de las fuentes indias, y al hacerlo hemos ido entrando poco a poco en contacto con un hecho psicológico manifiestamente regular, que sin dificultad podemos también vincular con los conceptos de nuestra moderna psicología. La impresión de encontrarnos frente a un hecho regular nos la transmiten también las fuentes indias que identifican a *Brahman* con *rta*. ¿Qué es *rta*? *Rta* significa «orden establecido», «determinación», «dirección», «decisión», «uso sagrado», «estatuto», «ley divina», «rectitud», «verdad». De acuerdo con las evidencias etimológicas su significado básico sería «disposición», «camino» (recto), «dirección», «directriz». Los hechos regidos por *rta* llenan el mundo entero, pero *rta* se manifiesta ante todo en los procesos naturales que se mantienen sin cambios y que evocan en primer lugar la idea de un retorno regular. «La aurora nacida en el cielo se iluminó según *rta*.» Los padres ordenadores del mundo condujeron «al *Sol* a lo alto del cielo según *rta*», Sol que es él mismo «el resplandeciente semblante visible de *rta*». En torno al cielo da vueltas el año, la rueda de doce rayos de *rta* que jamás envejece. A Agni se le llama «retoño de *rta*». En las obras del hombre *rta* opera como la ley moral que prescribe la verdad y la andadura por el camino recto. «La senda de quien sigue a *rta*, es hermosa de seguir y sin espinas.»

349 *Rta* hace también aparición en el culto en la medida en que éste es una repetición o recreación mágicas del sucederse cósmico. Como fluyen los ríos y se inflama la aurora obedeciendo a *rta*, se enciende también el sacrificio «bajo los arreos de *rta*»[87]; por la senda de *rta* lleva Agni las ofrendas a los dioses. «A los dioses invoco, no contaminado por la magia; con *rta* llevo a cabo mi obra, creo mi pensamiento», dice el sacrificador. *Rta* no aparece en los Vedas personificado, pero se rodearía a cambio, según Bergaigne, del halo de una

87. Referencia al *caballo*, lo que señala a la naturaleza *dinámica* del concepto de *rta*.

entidad concreta. Como *rta* expresa una dirección en el sucederse de las cosas, hay «sendas de *rta*», «cocheros»[88] de *rta* y barcos de *rta*, y en ocasiones los dioses son puestos en paralelo con él. De *rta*, por ejemplo, se dicen las mismas cosas que de Varuna, y con *rta* es también puesto en relación Mitra, el viejo dios solar (como sucedía unas líneas más arriba). De Agni está escrito: «En Varuna te convertirás si aspiras a *rta*»[89]. Los dioses son guardianes de *rta*[90]. Mencionaré aún algunas relaciones de gran importancia:

> *Rta* es Mitra, pues Mitra es *Brahman*, y *rta* es *Brahman*[91].
>
> Entregándose una vaca a los brahmanes, obtiene uno todos los mundos para sí, pues en ella están *rta* y *Brahman* encerrados, y también *tapas*[92].
>
> A Prajâpati se le llama primogénito de *rta*[93].
>
> Los dioses siguieron las leyes de *rta*[94].
>
> Él, que vio al oculto (Agni), él, que se acercó al río de *rta*[95].
>
> Oh conocedor de *rta,* ¡conoce a *rta*! Taladra muchos ríos de *rta*[96].

350 El «taladrado» de los ríos es una referencia al culto de Agni, a quien está consagrado este himno. (A Agni se le llama también aquí «rojo toro de *rta*».) En este culto el fuego encendido por fricción es un símbolo mágico de la regeneración de la vida. En el pasaje recién citado la exhortación a que se taladren ríos de *rta* tiene, evidentemente, el mismo significado: lo que ha de volver a hacerse salir a la superficie son ríos de vida, libido liberada de sus ataduras[97].

88. Agni recibe el nombre de conductor del carro de *rta*. *Vedic Hymns*, en *Sacred Books of the East* XLVI, p. 158, 7, p. 160, 3, p. 229, 8.

89. Al respecto cf. Oldenberg, «Zur Religion und Mythologie des Veda», 1916, pp. 167 ss.; *Die Religion des Veda*, pp. 194 ss. Tengo que agradecer estas referencias a los buenos oficios del profesor Abegg de Zúrich.

90. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, 1, p. 92.

91. *Satapatha-Brâhmanam* 4, 1, 4, 10, en *Sacred Books of the East* XXVI, p. 272.

92. *Atharvaveda* 10, 10, 33. Deussen, *op. cit.*, p. 237.

93. *Atharvaveda* 12, 1, 61, en *Sacred Books of the East* XLII.

94. *Vedic Hymns*, en *Sacred Books of the East* XLII.

95. *Ibid.*, p. 61.

96. *Ibid.*, p. 393.

97. La liberación de la libido se verifica mediante un trabajo ritual. Su liberación hace que la libido pueda emplearse de forma consciente. Es así domesticada y conducida de un estado instintivo y sin domesticar a un estado de disponibilidad. De ello se hace eco el siguiente versículo: «Cuando los señores, los señores generosos, lo sacaron (a Agni) con su poder de las profundidades, fuera de la forma del toro» (*Vedic Hymns*, p. 147).

Los efectos que el encendido ritual del fuego o la entonación de los himnos tienen en el creyente son vistos por éste, como es natural, como efectos mágicos nacidos en el objeto, pero lo que en verdad son es un «encantamiento» del sujeto: una elevación del sentimiento vital, una liberación y multiplicación de la fuerza vital, un restablecimiento del potencial psíquico. Es por ello por lo que se dice:

> Aunque se escabulla (Agni), la oración va directa hacia él. Ellas (las oraciones) han creado el correr de los ríos de *rta*[98].

351 La sensación de haber revivido y notar cómo la energía vuelve a fluir otra vez como un torrente es de buen grado comparada en general a la aparición de un manantial, a la fusión del hielo invernal con la llegada de la primavera o a la caída de la lluvia tras un largo período de sequía[99]. Con ello concuerda magníficamente el siguiente pasaje:

> Las vacas lecheras de *rta* mugían… hinchadas de sobreabundancia, sus ubres llenas. Los ríos, que de lejos imploraban el favor (de los dioses), han atravesado las peñas con sus corrientes[100].

Esta imagen apunta claramente a una tensión energética y un represamiento de libido que han tocado a su fin. *Rta* aparece aquí como poseedor de la bendición, las «vacas lecheras que mugen», y como la verdadera fuente de la energía liberada.

352 Con la imagen recién mencionada de la lluvia en que la libido encontraba la libertad coincide el siguiente pasaje:

> Las nieblas se disipan, las nubes truenan. Cuando ellas han conducido al hinchado por la leche de *rta* por las rectísimas sendas de *rta*, colman Aryaman, Mitra y Varuna, el que ronda la tierra, el saco de piel [la nube] en el seno de la [atmósfera] inferior[101].

El hinchado por la leche de *rta* es Agni, equiparado aquí al relámpago que prorrumpe de la reunión de nubes cargadas de lluvia. *Rta* vuelve a aparecer aquí como la verdadera fuente de energía, de la que ha nacido también Agni, como expresamente mencionan los *Himnos védicos*[102]. *Rta* es también «senda», es decir, proceso que discurre conforme a una ley.

98. *Ibid.*
99. Cf. el *Canto de Tishtriya*; véase Jung, *Transformaciones y símbolos de la libido* (*Símbolos de transformación*, § 395 y 439, nota 46 [OC 5]).
100. *Vedic Hymns*, pp. 88 s.
101. *Ibid.*, p. 103.
102. *Ibid.*, p. 161, 7.

> Con aclamaciones saludaron a los ríos de *rta* que yacían ocultos en el lugar de nacimiento del dios, en su sede. Allí bebió él cuando moraba disperso en el seno de las aguas…[103].

353 Este pasaje viene a completar lo que acabamos de decir de *rta* como fuente de libido en la que mora el dios y de la que éste es sacado a la superficie en los ritos sacros. Agni es la manifestación positiva de la libido hasta ese momento latente, el que lleva a efecto o cumplimiento a *rta*, su «cochero» (véase arriba), el que enjaeza las dos yeguas rojas de largas crines de *rta*[104], más aún, el que lo sostiene como un jinete a su montura de las riendas[105]. Él conduce a los dioses a presencia del hombre, y, por tanto, también a los poderes y bendiciones divinas, los cuales no son otra cosa que determinados estados psicológicos en los que el sentimiento y la energía vitales fluyen con mayor libertad y dicha, en los que el hielo se resquebraja. Ese estado es el descrito por Nietzsche en aquellos maravillosos versos:

> Tú que con lanza llameante
> fundes el hielo de mi alma,
> para que, rugiendo, hacia el mar
> se apresure de su suprema esperanza[106].

354 Con ellos coinciden las siguientes invocaciones:

> Que se abran las puertas divinas, las multiplicadoras de *rta*… las anheladísimas puertas, para que puedan salir los dioses. Que noche y aurora…, las jóvenes madres de *rta* se aposenten juntas sobre la grasa del sacrificio[107].

La analogía con la salida del Sol es imposible de ocultar. *Rta* aparece como el Sol, pues de la noche y el amanecer nace el Sol joven.

> Oh divinas puertas de fácil tránsito, abríos para protegernos. Llenad el sacrificio de dicha una y otra vez: (con oraciones) nos acercamos a la noche y la mañana: *a los que multiplican la fuerza vital, las dos jóvenes madres de rta*[108].

103. *Ibid.*, p. 160, 2.
104. *Ibid.*, pp. 244, 6 y 316, 3.
105. *Ibid.*, p. 382, 3.
106. Lema de *Sanctus Januarius*.
107. *Vedic Hymns*, pp. 153 y 8.
108. *Ibid.*, p. 377.

355 Creo estar en situación de no tener que seguir aportando ya más pruebas de que el concepto de *rta* es un símbolo de la libido, como el Sol, el viento, etc. El concepto de *rta*, eso sí, es menos concretístico y da albergue al elemento abstracto de una dirección y regularidad determinadas, es decir, de una senda o proceso determinados y ordenados. Trátase, pues, de un símbolo de la libido que posee ya un carácter filosófico y al que cabe comparar directamente con el concepto estoico de εἱμαρμένη. Entre los estoicos, como es sabido, este concepto tiene el significado de un fuego creador originario, y a la vez el de un proceso determinado y sujeto a una ley (de ahí su otro significado como «coerción de los astros»). Estos atributos pertenecen por derecho propio a la libido como concepto psicológico de energía: el concepto de energía incluye *eo ipso* la idea de un proceso claramente dirigido, porque un proceso discurre siempre de una mayor a una menor tensión. Lo mismo ocurre con el concepto de libido, con el que en el fondo no busca significarse otra cosa que la energía de los procesos vitales. Sus leyes son las leyes de la energía vital. Como concepto de energía la libido es una fórmula cuantitativa para los fenómenos vitales, que como es sabido pueden presentar intensidades diversas. Al igual que la energía física, la libido pasa por todo tipo de transformaciones, puestas en nuestro conocimiento por las fantasías de lo inconsciente y los mitos. Esas fantasías empiezan siendo seguramente autorrepresentaciones de los procesos energéticos de transformación, que como es natural siguen al sucederse sus propias y particulares leyes, su propio y particular «camino». Y ese camino es tanto la línea o curva descrita por el óptimo de la descarga energética como su rendimiento correspondiente en trabajo, y, por dicho motivo, la expresión por antonomasia de la energía en su fluir y manifestarse. El camino es *rta*, el «camino recto», el torrente de la energía vital, de la libido, la concreta *trayectoria* en que resulta posible un proceso que nunca deja de renovarse. Ese camino es también el destino, en la medida en que éste depende de nuestra psicología. Es el camino de nuestra destinación y de nuestra ley.

356 Afirmar que una tal dirección no es otra cosa que *naturalismo*, queriendo expresarse con éste la rendición del hombre a sus instintos, sería una completa equivocación. Una afirmación semejante presupone que los instintos corren siempre «cuesta abajo» y que el naturalismo equivaldría a resbalar inmoralmente por un plano inclinado y en pendiente. Nada tengo en contra de que se conciba el naturalismo en tales términos, pero estoy obligado a hacer notar que cuando los hombres están abandonados a su suerte y cuentan, por tanto, con todas las oportunidades del mundo para precipitar-

se despeñadero abajo, como ocurre, por ejemplo, en el caso de los primitivos, jamás omiten imponerse a sí mismos una moral y unas leyes, que en ocasiones sobrepasan considerablemente en rigor a los imperativos de nuestra moral cultural. La cuestión no es en absoluto que el primitivo considere «buenas» o «malas» cosas que no son ni lo uno ni lo otro para nosotros. Lo principal es que su «naturalismo» conlleva unas leyes. La moralidad no es un malentendido que un ambicioso Moisés se inventó en el Sinaí, sino una más entre las leyes de la vida, que va además siendo construida a lo largo del natural discurrir de ésta como se construyen una casa, un barco o cualquier otro instrumento cultural. El torrente natural de la libido, ese mismo camino medio, es sinónimo de una obediencia absoluta a las leyes básicas de la naturaleza humana, siendo materialmente imposible que pueda formularse ningún otro principio moral más elevado que esa concordancia con las leyes naturales, cuya armonía señala a la libido la dirección en que se encuentra el óptimo vital. Éste no reside en los dominios del crudo egoísmo, ni alcanzará tampoco jamás el hombre su óptimo vital apostando por el egoísmo, pues en el fondo su naturaleza está constituida de tal manera que le sea imposible pasarse sin la felicidad que es capaz de aportar a su prójimo. Ni tampoco podrá alcanzarse el óptimo vital por la vía de un desenfrenado afán individualista de preeminencia, porque el elemento colectivo en el hombre es tan fuerte que sus anhelos por sentirse unido a una comunidad le enturbiarán todo posible gozo en el puro egoísmo. La única forma en que cabe alcanzar el óptimo vital es obedeciendo las leyes dinámicas de la libido que hacen seguir a toda diástole una sístole, y que proporcionan la felicidad y marcan los necesarios límites, señalados también por las tareas vitales individuales, sin cuyo cumplimiento no puede jamás alcanzarse óptimo vital alguno.

357 Si seguir ese camino no consistiese en otra cosa que dejarse llevar, como opinan los afligidos por nuestro «naturalismo», la especulación filosófica más honda que conoce la historia del espíritu carecería de toda *raison d'etre*. A la vista de la filosofía upanisádica tiene uno la impresión de que establecerse en ese camino es cualquier cosa menos una tarea sencilla. Los humos que nos damos los occidentales frente a las intuiciones indias forman parte de nuestra esencia bárbara, que todavía está muy lejos de adivinar siquiera la extraordinaria hondura de esas ideas y su asombrosa intuición psicológica. Lo cierto es que somos tan incultos que todavía estamos necesitados de leyes venidas de fuera y de un maestro armado de una vara, o de un Padre en lo alto, que nos enseñen lo que está bien y lo que en cada caso es nuestra obligación hacer. Y como so-

mos aún tan bárbaros, confiar en las leyes de la naturaleza y la senda humanas nos parece un naturalismo peligroso e inmoral. ¿Por qué? Pues porque bajo la delgada pátina cultural superpuesta a nuestra barbarie acecha una bestia a la que tenemos buenos motivos para temer. Pero al animal no se le vence encerrándolo en una jaula. *No hay eticidad sin libertad*. Cuando un bárbaro deja su bestia suelta, eso no es libertad, sino esclavitud. Para poder ser libre, hay primero que vencer la barbarie. Y eso es algo que se produce, en principio, al sentir y percibir el individuo las raíces e impulsos de la moralidad como dos componentes de su propia naturaleza, en lugar de como limitaciones impuestas desde fuera. ¿Pero cómo podría el hombre alcanzar ese conocimiento y sensibilidad si no es a través del conflicto entre los opuestos?

d) *El símbolo unificador en la filosofía china*

358 El concepto de un camino medio entre los opuestos lo encontramos también en China en la idea del «Tao». El concepto del Tao sale casi siempre a nuestro encuentro ligado al nombre del filósofo Lao-Tse, nacido en 604 a.C. Pero esta idea es más antigua que la filosofía de Lao-Tse, y está relacionada con ciertas creencias de la antigua religión popular del Tao, el «camino» del Cielo, un concepto que se corresponde con el del *rta* védico. Los significados del Tao son: «camino», «método», «principio», «fuerza natural» o «fuerza vital», «procesos naturales sometidos a leyes», «idea del mundo», «causa de toda manifestación», «rectitud», «bien», «orden moral del mundo». Hay incluso quienes traducen Tao por «Dios», y no sin motivo, porque el Tao alberga el mismo matiz de substancialidad concreta que *rta*.

359 Empezaré citando algunos pasajes del *Tao Te Ching*, la obra clásica de Lao-Tse:

> No sé de quién es hijo [el Tao]; se puede decir que existía antes que la divinidad[109].
>
> Hay algo indeterminado y perfecto, que fue antes que cielo y tierra. ¡Cuán silencioso y sin forma, solitario, inmutable, comprendiéndolo todo, inagotable! Se puede decir que es la *Madre de todas las cosas*. Como no conozco su nombre, lo llamo Tao[110].

360 Para caracterizar su esencia, Lao-Tse compara al Tao con el agua:

109. *Tao-te-king*, cap. 4.
110. *Ibid.*, cap. 25. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* I, 3, pp. 693 s.

> El agua es una bendición porque a todos hace el bien y sin resistirse busca siempre los lugares más humildes que todos desdeñan. Por eso tiene en sí misma algo del Tao[111].

Seguramente no podría haberse expresado con más acierto la idea de «pendiente».

> Quien está siempre libre de deseo, comprende su esencia.
> Quien está siempre encadenado a él, contempla sólo
> [sus manifestaciones[112].

361 La afinidad de estas aserciones con la idea brahmánica fundamental es indiscutible, pese a lo cual no es necesario postular contacto directo alguno entre ellas. Lao-Tse es un pensador absolutamente original, y la imagen primitiva subyacente al *rta-Brahman-atman* y al concepto del Tao es un bien universal de la humanidad, que como concepto primitivo de energía, como «fuerza anímica», o como quiera que se opte por llamarlo, reaparece una y otra vez en todas partes.

> Quien conoce lo eterno, es completo; siendo completo, es justo; siendo justo, es rey; siendo rey, es del Cielo; siendo del Cielo, es del Tao; siendo del Tao, perdura por siempre: al llegar su hora, sin perjuicio pierde su cuerpo[113].

362 El conocimiento del Tao tiene, pues, el mismo efecto salvífico y la misma exaltación por consecuencia que el conocimiento de *Brahman*: uno se vuelve uno con el Tao, con la infinita «duración creadora» —si se nos permite alinear este novísimo concepto de la filosofía junto a sus homólogos más antiguos y a él afines—, porque el Tao es también el curso del tiempo. El Tao es una magnitud irracional y, por ende, de parte a parte inaprehensible:

> El Tao es, pero inasible, inconcebible[114].

El Tao es también no-ser:

> Todas las cosas bajo el Cielo nacen de él como de lo que es; pero el ser de ese ente nace también de él como de lo que no es[115]. El Tao está oculto, es innombrable[116].

111. *Ibid.*, cap. 8. Deussen, *op. cit.*, p. 701.
112. *Ibid.*, cap. 1. Deussen, *op. cit.*, p. 694.
113. *Ibid.*, cap. 16. Deussen, *op. cit.*, p. 694.
114. *Ibid.*, cap. 21. Deussen, *op. cit.*, p. 694.
115. *Ibid.*, cap. 40. Deussen, *op. cit.*, p. 695.
116. *Ibid.*, cap. 41. Deussen, *op. cit.*, p. 695.

Resulta evidente que el Tao es una unión irracional de opuestos y, por ello, un *símbolo*, que a la vez es y no es.

> El espíritu del Tao es inmortal, y su nombre es profundo femenino. La puerta de lo profundo femenino se llama raíz del cielo y de las tierras[117].

363 El Tao es el ser creador, engendrador como Padre, y procreadora como Madre. Es el principio y el fin de todos los seres.

> Quien concuerda en sus actos con el Tao, se hace uno con Él[118].

De ahí que el perfecto alcance a liberarse de los opuestos, cuya interna interrelación y aparición alternante han dejado de ser un secreto para él.

> Retírate a ti mismo, ése es el camino del Cielo[119].

> Por eso [al perfecto] no es posible ni acercársele ni ignorarlo, ni beneficiársele ni dañarlo, ni honrársele ni difamarlo[120].

364 Quien se hace uno con el Tao vuelve en cierto modo a parecerse a un *niño*[121].

365 Esa actitud psicológica, como es sabido, se cuenta también entre las condiciones que han de cumplirse para que pueda heredarse el Reino de Dios cristiano, que en rigor —mal que les pese a todas las interpretaciones racionales— es la esencia, imagen y símbolo central e irracional del que emana el efecto salvífico. El símbolo cristiano posee simplemente un carácter más social (estatal) que las ideas orientales emparentadas con él, como tales más estrechamente asociadas a las ideas *dinamistas* que vienen existiendo desde tiempo inmemorial, es decir, a la imagen de una fuerza mágica que emana de las cosas y del hombre y, a un nivel superior, de los dioses o de un primer principio.

366 De acuerdo con las ideas de la religión taoísta el Tao se divide en un *par original de opuestos*, *yin* y *yang*. *Yang* es calor, luz, lo masculino. *Yin* es frialdad, oscuridad, lo femenino. *Yang* es también el cielo; *yin*, la tierra. Del poder del *yang* procede *shen*, la parte celeste del alma humana, y del poder del *yin* procede *kwei*, la parte terrena de esa misma alma. El hombre es lo mismo un microcosmos

117. *Ibid.*, cap. 6. Deussen, *op. cit.*, p. 695.
118. *Ibid.*, cap. 23. Deussen, *op. cit.*, p. 696.
119. *Ibid.*, cap. 9. Deussen, *op. cit.*, p. 697.
120. *Ibid.*, cap. 56. Deussen, *op. cit.*, p. 697.
121. *Ibid.*, cap. 10, 28, 55. Deussen, *op. cit.*, p. 700.

que quien opera la unión de los pares de opuestos. Cielo, tierra y hombre constituyen los tres elementos del mundo, los *san-tsai*.

367 Esta imagen es una idea enteramente primitiva, que vuelve a salir a nuestro encuentro en parecidos términos en otros lugares, como por ejemplo en el mito, oriundo de África Occidental, de Obatala y Odudua, los padres primigenios (cielo y tierra) que permanecieron encerrados en una calabaza hasta el día en que surgió entre ellos un hijo, el ser humano. Como microcosmos en que se opera la unión de los opuestos mundanales, el hombre se corresponde, pues, con el *símbolo* irracional que unifica los opuestos psicológicos. Esta imagen original del hombre encontraba también un evidente eco en Schiller cuando llamaba éste al símbolo «forma viviente».

368 La división del alma humana en un alma *shen* o *hwun* y un alma *kwei* o *poh* constituye una gran verdad psicológica. Esta idea china deja una vez más oír sus ecos en el famoso pasaje del *Fausto*:

> Dos almas, ay, habitan en mi pecho
> y quieren una de otra separarse;
> una, con recio afán de amor, se aferra
> al mundo, con sus miembros abrazados;
> otra, fuerte, se eleva desde el polvo
> a los campos de los nobles abuelos.

369 La existencia de dos tendencias antagónicas y deseosas de separarse, capaces ambas de arrastrar al hombre al seno de actitudes extremas y enredarlo en el mundo —sea en su dimensión espiritual o material— y llevarlo de este modo a divorciarse de sí mismo, exige la existencia de un contrapeso, representado justamente por la magnitud irracional del Tao. El creyente pone, por ello, todo su escrúpulo en vivir en armonía con el Tao, a fin de no caer presa de la tensión entre los opuestos. Pero dado que éste es una magnitud irracional, aquél tampoco puede encarnarlo a voluntad, como Lao-Tse se ocupa en todo momento de subrayar. Y a este hecho debe otro concepto específicamente chino, el de *wuwei*, su particular significado. *Wuwei* significa «no-acción», pero no en el sentido de «no hacer nada en absoluto», sino en el más restringido de «no obrar». Nuestro «quererhacer» realidad racionalmente nuestros objetivos, en que se cifran la grandeza y miseria de nuestra propia época, no conduce al Tao.

370 A lo que aspira, pues, la ética taoísta, es a disolver retornando al Tao esa tensión entre los opuestos nacida en el fundamento del mundo. En este contexto tenemos también que acordarnos del «sabio de Omi», Nakae Toju[122], aquel importante filósofo japonés del

122. Cf. Tetsujiro Inouye, «Die japanische Philosophie».

siglo XVII. Apoyándose en las doctrinas de la escuela de Chu-Hi, transplantada a Japón desde China, Toju estableció dos principios, *ri* y *ki*. *Ri* es el alma del mundo; *ki*, la materia de éste. Pero *ri* y *ki* son una y la misma cosa, porque los dos son atributos de Dios, por lo que sólo son en él y por él. Dios es la unión de ambos. También el alma los comprende a los dos. De Dios dice Toju: «Como esencia del mundo, Dios abraza a éste, pero se encuentra a la vez proximísimo a nosotros, en nuestra propia carne». Dios es para Toju *yo universal*, mientras que el *yo individual* es «Cielo» en nosotros, algo divino y suprasensorial, designado con el nombre de *ryochi*. *Ryochi* es «Dios en nosotros», y habita en cada individuo, siendo el *yo verdadero*. En efecto, porque Toju distingue entre un yo verdadero y un yo falso. El segundo es una personalidad adquirida y surgida de opiniones equivocadas. A este yo podría sin más ceremonias llamárselo «persona», es decir, considerárselo como esa idea global de nuestro ser que nos hemos construido a partir de los efectos que hemos experimentado que tenemos nosotros para el mundo y éste para nosotros. La *persona* es eso que, por utilizar la expresión de Schopenhauer, seríamos *en apariencia* a nuestros ojos y a los del mundo, pero que sin embargo no *somos* propiamente. Lo que somos es nuestro yo individual y, según Toju «verdadero», el *ryochi*. De *ryochi* se dice que es también «ser por sí solo», «conocimiento por sí solo», evidentemente por tratarse de un estado vinculado a la esencia del sí-mismo y situado más allá de todos los juicios personales condicionados por la experiencia externa. Toju concibe al *ryochi* como el *summun bonum*, como «dicha» (*Brahman* es *ananda*, felicidad). *Ryochi* es la luz que atraviesa el mundo, que Inouye pone asimismo en paralelo con *Brahman*. *Ryochi* es amor a la humanidad, inmortalidad, omnisciencia, bondad. El mal tiene su origen en la voluntad. (¡Piénsese en Schopenhauer!) Es la función autorreguladora, el mediador y unificador de los pares de opuestos, *ri* y *ki*. En total armonía con la idea india, es el «anciano sabio que mora en tu corazón»; o como dice Wang Yang-Ming, el padre chino de la filosofía japonesa: «En todos los corazones mora un *sejin* (sabio). Sólo que nadie lo cree así con la suficiente firmeza, por lo que el todo ha quedado enterrado».

371 A partir de aquí ya no supone ninguna dificultad entender qué imagen primigenia contribuyó a resolver el problema en el *Parsifal* de Wagner. El sufrimiento consiste aquí en la tensión entre los opuestos representados por el Grial y el poder que confiere a Klingsor la posesión de la lanza santa. Sometida al hechizo de Klingsor está Kundry, la fuerza vital instintiva y aún sin domesticar de que carece Amfortas. Parsifal rescata a la libido de su ince-

sante deriva porque, en primer lugar, no sucumbe al poder de ésta, y porque, en segundo lugar, se encuentra a la vez separado del Grial. Amfortas se halla en posesión de éste y sufre por ello, es decir, por no poseer su opuesto. Parsifal no posee ninguna de ambas cosas: es *nirdvandva*, está libre de opuestos, y por eso es también el salvador, el que trae consigo la cura y la renovación de la fuerza vital, y el que une los opuestos representados por la luz, lo divino y lo femenino —el Grial— y la oscuridad, lo terrenal y lo masculino —la lanza—. La muerte de Kundry se explica fácilmente como la liberación de la libido de su forma instintiva e indómita (de la «forma del toro», cf. *supra*), que se desprende de ella como una piel marchita, a la vez que la fuerza prorrumpe en el resplandor del Grial en torrente de vida renovado.

372 Por renunciar, aunque en parte involuntariamente, a los opuestos, Parsifal ha creado ese represamiento de libido que posibilita una nueva «pendiente» y, por tanto, una nueva manifestación de energía. El innegable simbolismo sexual del lenguaje empleado podría inducirnos con facilidad a entender la unión de lanza y Grial nada más que como una liberación de la sexualidad. Pero el destino padecido por Amfortas muestra que la cuestión no radica en la sexualidad, y que contrariamente a ello la verdadera causa de su sufrimiento y privación de poder actuales obedece a su anterior rendición a los naturales apetitos de su animalidad. La seducción de Amfortas por Kundry tiene el valor de un acto simbólico, que, lejos de responsabilizar a la sexualidad de infligir tales heridas, estaría en realidad identificando la auténtica causa de éstas en la actitud de Amfortas al dejarse dominar por sus impulsos naturales y someterse como una marioneta a sus urgencias biológicas. Esa actitud implica que la verdaderamente dominante en nuestro caso es la parte animal de nuestra psique. Y a quien es vencido por su animalidad le es entonces asestada la herida sacrificial reservada a la bestia (en interés del futuro desarrollo del hombre). Como yo mismo he puesto ya de relieve en mis *Transformaciones y símbolos de la libido*, la cuestión no es en rigor el problema sexual, sino la domesticación de la libido, que sólo afecta a la sexualidad en la medida en que ésta es una de las expresiones más importantes y peligrosas de aquélla.

373 De no verse en el caso de Amfortas y en la unión de lanza y Grial nada más que el problema sexual, se acaba en una contradicción insoluble, porque la causa del daño y su remedio serían entonces una y la misma cosa. Una paradoja como ésta sólo es verdadera y resulta admisible, si se considera que los opuestos están aquí reuniéndose a la vez en un plano superior, es decir, si se entiende que

la cuestión no es la sexualidad en ninguna de sus variantes, sino única y exclusivamente la actitud a que está sujeta toda conducta, incluida la sexual. Una y otra vez me veo obligado a subrayar que el problema práctico de la psicología analítica tiene raíces más profundas que la sexualidad y su represión. Este último punto de vista posee sin duda un grandísimo valor a la hora de dar razón de una parte infantil y, por ello, enferma del alma, pero carece de la amplitud suficiente como para que pueda utilizárselo como un principio desde el que explicar la totalidad del alma humana. Por encima de la sexualidad o del instinto de poder están la *actitud hacia la sexualidad o hacia el poder*. En la medida en que la actitud no sea meramente un fenómeno espontáneo intuitivo, es decir, inconsciente, sino también una función consciente, es en lo fundamental una *forma de ver las cosas*. Nuestra forma de ver todas las cosas problemáticas está influida en grandísima medida —a veces conscientemente, pero las más de las veces de forma inconsciente— por ciertas ideas colectivas que conforman nuestra atmósfera mental. Esas ideas colectivas guardan una relación muy estrecha con la forma de ver el mundo y la vida de centurias y milenios pasados. Que seamos o no conscientes de esa dependencia, no hace aquí al caso, porque esas ideas influyen en nosotros a través del aire mismo que respiramos. Esas ideas colectivas poseen siempre un carácter religioso, y una idea filosófica sólo llega a poseer carácter colectivo cuando expresa una imagen primigenia, es decir, una idea originaria colectiva. El carácter religioso de esas ideas se debe a que expresan realidades de lo inconsciente colectivo y son, por ello, capaces de liberar también energías inconscientes. Los grandes problemas de la vida, entre los que se cuenta también la sexualidad, están relacionados siempre con las imágenes primigenias de lo inconsciente colectivo. Esas imágenes son incluso los factores que pueden venir a equilibrar o compensar los problemas que la vida plantea a nuestra realidad.

374 Nada tiene ello tampoco de extraño, porque esas imágenes son el precipitado de las experiencias que hemos ido reuniendo en el curso de milenios en nuestra lucha por adaptarnos y sobrevivir. Toda gran experiencia vital y tensión máxima rozan, por ello, el acervo acumulado de esas imágenes, induciéndolas a manifestarse internamente, pero esa manifestación sólo se torna consciente de darse la suficiente reflexión y capacidad de comprensión en el individuo como para que éste sea capaz de reflexionar sobre lo que está viviendo, y hacer algo más que limitarse meramente a encarnar —es decir, sin siquiera darse cuenta de ello— el mito y el símbolo.

4. LA RELATIVIDAD DEL SÍMBOLO

a) *Vasallaje a la dama y culto al alma*

375 Si el principio cristiano de la unión de los opuestos está representado por el *culto a Dios*, y el budista por el *culto al sí-mismo* (autodesarrollo), el principio de solución que vemos indicado en Goethe y Spitteler en el *símbolo del vasallaje a la dama* estaría representado por el *culto al alma*. En él estriba, por un lado, el principio moderno individualista, pero, por otro, también un principio polidemonístico, que asigna no sólo a cada raza, sino también a cada tribu, a cada familia y aun a cada individuo su propio principio religioso.

376 El trasfondo medieval del *Fausto* reviste también una particular importancia por haber sido de hecho un componente medieval el que presidió el nacimiento del individualismo moderno. Su inicio, a mi parecer, hay que buscarlo en el vasallaje a la dama, el cual afianzó considerablemente el alma del varón como factor psicológico, pues el vasallaje a la dama era en realidad vasallaje al alma. Su más bella y perfecta expresión no sería otra que la *Divina comedia* de Dante.

377 Dante es el caballero espiritual de su dama, por la que se siente impulsado a superar los desafíos de los mundos inferior y superior. Y en estos trabajos heroicos la imagen de ella vive un progresivo ensalzamiento, hasta acabar convirtiéndose para él en la figura transcendente y mítica de la Madre de Dios, una figura que se ha desligado del objeto y que, por dicho motivo, deviene la personificación de un hecho puramente psicológico y, aún más en concreto, de esos contenidos inconscientes a cuya personificación llamo yo «alma». El Canto XXXIII del *Paraíso* alberga la culminación del desarrollo anímico de Dante en la oración de san Bernardo:

> Oh, Virgen madre, hija de tu hijo,
> la más humilde y alta criatura,
> del santo plan de Dios término fijo,
>
> tú ennobleciste la humana natura
> hasta tal grado, que su Autor
> no desdeñó encarnarse en su hechura.

A la maduración de Dante se refieren los versos 22 a 27, 31 a 33 y 37 a 39:

> Este, que desde la ínfima laguna
> del Universo hasta esta beatitud
> vio las vidas del alma una por una,

por gracia, te suplica tal virtud
que con los ojos pueda desde aquí
levantarse hasta la última salud.
…
por que de toda nube lo desveles
de su mortalidad con tus ruegos,
para que el sumo bien se le revele.
...
Venza tu guardia los movimientos humanos:
¡Mira a Beatriz con cuantos santos
a favor de mis ruegos juntan las manos!

378 El simple hecho de que Dante hable aquí por boca de san Bernardo está apuntando ya a esa recreación y exaltación de su propio ser. La misma transformación se produce ya en el caso de Fausto, que asciende de Margarita a Elena, y de ella a la Madre de Dios, y que, viendo modificado su ser en repetidas muertes figuradas, alcanza la meta suprema en el Doctor Marianus. Como tal eleva Fausto su oración a la Virgen Madre:

¡Suprema soberana
del mundo, hazme que vea
tu misterio, en el tenso
pabellón de los cielos!
¡Concede lo que al hombre
agita, tierno y grave,
y lo lleva hacia ti
con gozo de amor santo!
Nuestra alma es invencible,
si lo ordenas, Augusta:
de pronto, su ardor cede
al darnos tú la paz.
Virgen, bella pureza,
Madre, digna de honores,
que se nos ha elegido
Reina, divina en rango.
...
Mirad hacia esos ojos salvadores,
arrepentidos de alma tierna, todos,
para que así, con vuestra gratitud,
para el hado dichoso os transforméis.
Todo el noble sentir venga a ponerse
sumiso y reverente a tu servicio.
¡Reina, Virgen y Madre, diosa, sigue
concediendo tu gracia!

379 Dentro de este contexto, forzoso es que mencionemos también los significativos atributos simbólicos de la Virgen en la Letanía de Loreto:

Mater amabilis	Madre amable
Mater admirabilis	Madre admirable
Mater boni consilii	Madre del buen consejo
Speculum iustitiae	Espejo de justicia
Sedes sapientiae	Sede de la sabiduría
Causa nostrae laetitiae	Causa de nuestra alegría
Vas spirituale	Vaso espiritual
Vas honorabile	Vaso honorable
Vas insigne devotionis	Vaso de insigne devoción
Rosa mystica	Rosa mística
Turris Davidica	Torre de David
Turris eburnea	Torre de marfil
Domus aurea	Casa de oro
Foederis Arca	Arca de la Alianza
Janua coeli	Puerta del Cielo
Stella matutina	Estrella de la mañana[123].

380 Estos atributos evidencian el significado funcional de la imagen de la Virgen Madre, mostrando qué efectos tiene para la actitud consciente la imagen del alma como vaso de devoción, forma consolidada y fuente de sabiduría y de renovación.

381 En forma sumamente concentrada y clara observamos esta característica transición del vasallaje a la dama al vasallaje al alma en una temprana confesión cristiana, el *Pastor de Hermas*, aparecida en torno a 140 d.C. El libro, escrito en griego, está compuesto por una serie de visiones y revelaciones, que en lo esencial exponen la consolidación de la nueva fe. La obra fue considerada por algún tiempo como canónica, hasta ser finalmente rechazada por el Canon Muratoriano. Su comienzo es el siguiente:

> El hombre que me crió me vendió en Roma a una tal Roda. Muchos años después, coincidí con ella otra vez y empecé a quererla como a una hermana. Pasado un tiempo, la vi un día bañándose en el Tíber, y, alcanzándole la mano, la ayudé a salir del agua. Al contemplar su belleza, pensé en mi corazón: «Cuán dichoso sería, si tuviese una esposa de semejante belleza y elegancia». Éste, y nada más que éste (ἕτερον δὲ οὐδὲ ἕν), fue mi único deseo*.

123. *Rituale Romanum*.
* Migne, PG II, col. 891 ss.

382 Esta experiencia fue el punto de partida del episodio visionario que siguió después. A lo que parece, Hermas había primero servido a Roda como esclavo, siendo finalmente manumitido en un momento posterior, como sucedía por entonces con frecuencia, y al encontrarse con ella de nuevo se despertó en él, es de suponer que movido tanto por la gratitud como por el agrado, un sentimiento que en realidad era de amor, pero que a nivel estrictamente consciente no revistió para él otro carácter que el de simple afecto fraterno. Hermas era cristiano y se había convertido ya para ese instante, como se ocupa luego el texto de descubrir, en padre de familia además, dos hechos que permitirían explicar fácilmente la represión del elemento erótico, pero que no podían evitar que lo singular de las circunstancias del reencuentro, que deja muchas preguntas sin responder, resultara tanto más a propósito para que los deseos eróticos de Hermas emergieran a su consciencia. Éstos se hallan en propiedad expresados sin ambages en la idea de que le hubiera gustado tener a Roda como esposa, pero se limitan, como expresamente pone Hermas de manifiesto, a esta simple constatación, seguramente por haber sido de inmediato presa de la represión moral toda ulterior demora o complacencia más directa en ellos. Como sin asomo de duda se desprende de lo que sigue, este importe reprimido de libido fue causa en su inconsciente, por haber revivido la imagen del alma y haberla llevado espontáneamente a manifestarse, de importantes cambios. Sigamos leyendo:

> Tiempo más tarde, cierto día en que viajaba de camino a Cumas alabando la grandeza, belleza y poder de la Creación de Dios, me vi de pronto invadido por el sopor. Y se adueñó de mí un espíritu, que me condujo lejos de allí a una región intransitada por la que no podía pasar hombre alguno, por tratarse de un lugar lleno de barrancos y accidentados cursos de agua. Atravesando el río que corría a mis pies, llegué a terreno llano, donde caí de rodillas y, orando a Dios, confesé mis pecados. Mientras así oraba, se abrió el cielo, y vi a la mujer por la que suspiraba, que, saludándome desde lo alto, dijo: «Salve, Hermas». Contemplándola, le dije: «Señora mía, ¿qué haces aquí?». Y ella respondió: «A lo alto he sido llevada para acusarte ante el Señor de tus pecados». Yo le dije: «¿Estás acusándome ahora?». «No —respondió ella—, pero escucha las palabras que voy a decirte. El Dios que mora en el Cielo, que creó lo que existe de lo que no existe y lo ha magnificado y multiplicado por amor a su santa Iglesia, está encolerizado contigo porque has pecado contra mí». Respondiéndole, le dije: «¿Que he pecado contra ti, dices? ¿Cuándo y en qué lugar he dicho de ti una mala palabra? ¿No te he admirado siempre y en todo lugar como a una diosa? ¿No te he tratado siempre como a una hermana? ¿Por qué, oh mujer, falsamen-

> te me acusas de tan perversas e impuras acciones?». Ella se echó a reír y me dijo: «El deseo del pecado aflora en tu corazón. ¿O no te parece un deseo pecaminoso que aflore en el corazón de un justo un deseo pecaminoso? Porque un pecado es —dijo—, y un gran pecado además. Pues el justo aspira a lo justo»*.

383 Como es sabido, los paseos en solitario promueven las ensoñaciones. Así que lo más probable es que Hermas fuese de camino a Cumas pensando en su dama, con lo que la fantasía erótica reprimida habría ido reconduciendo a la vez paulatinamente su libido a lo inconsciente. A resultas de ello, Hermas se adormeció al descender la intensidad de su consciencia, recayendo en un estado de sonambulismo o éxtasis, el cual no es en sí otra cosa que una fantasía particularmente intensa que se adueña por completo de la consciencia. Pero lo significativo es lo que sucede a continuación, al no ser ahora una fantasía erótica la que asalta la consciencia de Hermas, sino éste el que se ve en cierto modo «transportado» a una tierra diferente, cosa que su imaginación se representa en el cruce de un río y el paso por un paisaje intransitado. De este modo lo inconsciente se le aparece como un mundo contrapuesto al actual o superpuesto al mismo, en el que los hechos se suceden y se mueven las personas de forma parecida a como lo harían ambos en el mundo real. Su dama y señora no sale a su encuentro en una fantasía erótica, sino en figura «divina», como una diosa que se le apareciese en el cielo. Este hecho apunta a que la impresión erótica reprimida en lo inconsciente ha activado la imagen originaria y ya existente de la diosa y, por tanto, la imagen primerísima del alma. Es, pues, evidente que la impresión erótica se ha fusionado en lo inconsciente colectivo con esos residuos arcaicos en los que vienen preservándose desde tiempo inmemorial huellas de potentes impresiones de la naturaleza femenina: impresiones de la mujer como madre y de la mujer como virgen deseable. Esas impresiones calaron tan hondo porque liberaban tanto en el niño como en el varón adulto fuerzas que merecen sin más ceremonias el atributo de «divinas», es decir, de lo irresistible y lo absolutamente incondicionado. Lo más seguro es que la percepción de esas fuerzas como poderes demoníacos no tenga primariamente su origen en una represión moral, sino en la autorregulación del organismo psíquico, que trata mediante este giro de conjurar un desequilibrio. En efecto, porque si frente a la fuerza arrebatadora de la pasión que pone a la persona completamente a merced de otro ser, la psique consigue hacerse fuerte en una posición que en el culmen de la pasión

* *Ibid.*

despoja al objeto sin medida codiciado de lo que tiene de ídolo y fuerza a la persona a hincarse de rodillas ante la imagen divina, el sujeto queda entonces liberado por ella del hechizo que el objeto ejercía sobre él. El hombre es así devuelto otra vez a sí mismo, y se encuentra, muy a su pesar, reducido a sus solas fuerzas, una vez más en una posición intermedia entre dioses y hombres, reconducido a su propio camino y sometido a sus propias leyes. Los profundos miedos de que está infestado el primitivo, esos miedos a todo lo que causa en él una gran impresión, que percibe de inmediato como algo mágico y habitado por poderes mágicos, vienen oportunamente a protegerlo de eso que, por así decirlo, todos los pueblos primitivos temen: la pérdida del alma, con sus secuelas de enfermedad y muerte.

384 La pérdida del alma equivale a la amputación de un miembro del propio ser, a la desaparición y emancipación de un complejo que se convierte así en tiránico usurpador de la consciencia, se adueña en su totalidad de la persona, la lleva a salirse de su camino y la obliga a hacer cosas cuya ceguera y extremismo tienen la autodestrucción como consecuencia inevitable. Como es sabido, los hombres primitivos suelen ser víctimas de este tipo de fenómenos, como el *amok* de los malayos, los ataques de ira berserkerianos o posesiones y similares. El reconocimiento del carácter demoníaco de la fuerza supone un eficaz medio de defensa, porque esta idea priva de inmediato al objeto de su poderosísimo hechizo e identifica su origen en el mundo de los demonios, es decir, en lo inconsciente, que es de donde en realidad procede también el poder de la pasión. A esta reubicación de la libido en lo inconsciente vienen también a servir los ritos exorcistas que buscan traer de vuelta a las almas y liberarlas de su encantamiento.

385 Este mecanismo es obvio que operó también en el caso de Hermas. La conversión de Roda en dama celestial privó al objeto real de su poder hechicero y corruptor, quedando Hermas sometido a las leyes de su propia alma y de sus determinantes colectivas. No puede dudarse de que por sus capacidades Hermas estaba profundamente implicado en las corrientes espirituales de su tiempo. Su hermano Pío ocupaba por aquel entonces la silla arzobispal de Roma. Hermas estaba, por tanto, seguramente llamado a colaborar en la gran misión de su época en mucha mayor medida de lo que, como esclavo que había sido, estaba dispuesto a admitir. A la larga, ninguna mente despierta de aquel entonces podía renegar de la histórica misión cristianizadora de aquellos días, a no ser, como es natural, que las barreras y limitaciones de su raza le asignasen una distinta función en el gran proceso espiritual de transforma-

ción. Al igual que las condiciones externas de vida obligan a las personas a desempeñar determinadas funciones sociales, el alma alberga también determinantes colectivas que la obligan a socializar opiniones y creencias. La experiencia que vive y la herida que le inflige el dardo de la pasión transforman a Hermas. La tentación le induce a servir a su alma, y él mismo es llevado a cumplir una misión social de naturaleza espiritual, que para su época revistió sin duda no poca importancia.

386 Para prepararle con vistas a esta tarea, es obvio que su alma debe privarle incluso de la última posibilidad de ligarse eróticamente al objeto. Esa última posibilidad es la falta de honradez consigo mismo. Con negar conscientemente sus deseos eróticos, lo único que Hermas probaría es que le hubiera resultado preferible no albergarlos, pero no que no oculte intenciones ni fantasías de esta naturaleza. Por ello, su dueña y señora, su alma, no debe tener piedad en descubrirle la existencia de su pecado, liberándole así de su secreta vinculación con el objeto. Con ello hace ella suya, como «vaso de devoción», esa pasión que estaba a punto de derramarse sin fruto en el objeto. Había que erradicar aun los últimos vestigios de aquélla, para que de este modo pudiera cumplirse la misión histórica señalada a aquella época, consistente en el desligamiento de la persona de sus lazos sensuales, de su *participation mystique* primitiva. Para los hombres de aquellos días esos lazos se habían vuelto insoportables. Tenía, por ello, que hacer aparición una diferenciación de lo espiritual que reestableciera el equilibrio psíquico. Todos los intentos filosóficos por alcanzar ese equilibrio, la *aequanimitas*, condensados en lo principal en la doctrina estoica, fracasaron a cuenta de su racionalismo. La razón sólo puede equilibrar a aquellos en quienes ella es ya un órgano generador de equilibrio. Pero ¿para cuántas personas y en cuántas épocas históricas ha sido la razón tal cosa? El hombre tiene por lo general necesidad del opuesto de su actual condición para sentirse compelido a reubicarse en el centro. Por motivos estrictamente racionales lo más seguro es que jamás demuestre ser capaz de renunciar a las demandas vitales y sensuales de su situación inmediata. Así que en contra de los poderes y deleites temporales tiene que alzarse ante su vista el gozo de lo eterno, y en contra de las pasiones de la sensualidad, los encantos de lo suprasensible. El atractivo ejercido por los segundos tiene que ser tan poderoso como innegable es la realidad de los primeros.

387 Obligándosele a aceptar la existencia real de sus deseos eróticos, se vuelve posible que Hermas le preste su reconocimiento a la realidad metafísica. La imagen del alma, en otras palabras, se adue-

ña por este medio incluso de esa libido sensual que, apegada hasta el presente al objeto concreto, de aquí en adelante conferirá a la imagen, al ídolo, esa realidad que el objeto sensorial había venido desde siempre reclamando en exclusiva para él. Así es como el alma puede hablar con autoridad y hacer valer con éxito sus exigencias.

388 Al concluir la conversación con Roda arriba descrita, la imagen desaparece y los cielos vuelven a cerrarse. En su lugar aparece ahora una «anciana de resplandecientes vestiduras», que enseña a Hermas que sus deseos eróticos eran una ofensa pecaminosa e irracional contra un espíritu digno de veneración, pero que el verdadero motivo por el que Dios está enfadado con él no sería ése, sino la tolerancia que Hermas muestra hacia los pecados de su familia. Con esta sutil maniobra, se priva enteramente de libido al deseo erótico, transfiriéndola de un solo golpe a la tarea social. Especial refinamiento posee el hecho de que el alma se haya desvestido asimismo de la apariencia de Roda, para adoptar el aspecto de una anciana, relegando así todo lo posible el elemento erótico a un segundo plano. Más tarde llega a saber Hermas por revelación que esa anciana es la *Iglesia* misma, con lo que lo concreto y personal se disuelve en la abstracción, y la idea conquista una positividad y realidad que hasta entonces nunca había poseído. Luego la anciana lee a Hermas en voz alta pasajes de un libro misterioso, dirigido contra paganos y apóstatas, cuyo sentido, sin embargo, éste es incapaz de entender. Y posteriormente oímos que el libro alberga una misión. Así es como su dueña y señora comunica a Hermas la tarea que, como caballero, éste ha de llevar a cabo. Tampoco falta la prueba de la virtud, pues, en efecto, Hermas tiene poco después una visión en la que la anciana se le aparece de nuevo para prometerle que regresará a la hora quinta a fin de explicarle sus revelaciones. Hermas se pone entonces en camino en dirección al lugar acordado, y, al llegar a él, se topa con un lecho de marfil aparejado con una almohada y cubierto de fino lino. Hermas escribe entonces:

> Al ver allí dispuestas esas cosas, me sorprendí en extremo, echándome como quien dice a temblar mientras se me erizaban los cabellos y me invadía un gran terror, ya que me encontraba solo en aquel paraje. Pero cuando logré recuperar la calma y me acordé de la gloria de Dios, recobrando el valor perdido, puesto de rodillas confesé otra vez mis pecados al Señor, como había hecho antes. Y ella vino acompañada de seis jóvenes, a los que yo había visto ya anteriormente, y deteniéndose junto a mí me escuchó orar y confesar mis pecados al Señor. Entonces me tocó, diciéndome: «Her-

mas, deja ya de suplicar por tus faltas, y ruega también por la justicia, para que puedas llevarte contigo a casa una parte de ella». Y ayudándome a incorporarme con su mano, me condujo al lecho, diciendo a los jóvenes: «Id y construid». Y cuando los jóvenes se hubieron ido dejándonos solos, me habló así: «Siéntate aquí». Yo le dije: «Señora, permitamos que las personas de edad sean las primeras en acomodarse». Ella contestó: «Haz lo que te digo, y siéntate». Pero al querer yo sentarme a su diestra, según era mi deseo, con un movimiento de su mano me indicó que lo hiciese al otro lado, y al verme pensativo y conturbado por no haber permitido que me sentase a su derecha, me dijo: «¿Te entristeces, Hermas? El asiento de la derecha está reservado para los que se han hecho ya gratos a Dios y padecido en su nombre, y a ti te falta todavía mucho para poder estar sentado junto a ellos. Mas permanece en tu sencillez, como hasta ahora, y te sentarás a su lado, como podrán hacerlo todos los que hayan llevado a cabo sus mismos trabajos y soportado sus mismos padecimientos»*.

389 La situación se prestaba seguramente con gran facilidad a una mala interpretación por parte de Hermas. El encuentro se asemeja de entrada a una cita en un «lugar apacible y apartado», y el rico lecho allí aparejado recuerda fatalmente al eros, por lo que el miedo que se adueña de Hermas ante su vista parece más que razonable. Está claro que se ve obligado a combatir con todas sus fuerzas la asociación erótica, a fin de evitar ser presa de unas apetencias muy poco santas. Hermas no parece ser consciente de la tentación, a no ser que demos acaso por supuesta esa consciencia en el miedo que, según él mismo describe, se apodera de él, una honradez a la que era mucho más propenso un hombre de aquella época que uno de nuestros días. Los hombres de entonces, en efecto, se hallaban en general mucho más próximos a su naturaleza que nosotros, y eran por ello mucho más capaces de percibir inmediatamente sus reacciones naturales y reconocerlas en su verdadero significado. En ese caso, la confesión de sus pecados sería ella misma el resultado de haber advertido Hermas lo impío de sus sentimientos. Sea de ello lo que fuere, su pregunta posterior por el lado, derecho o izquierdo, en el que ha de sentarse, es señal de una reprimenda moral de que le hace objeto su señora. Pues aunque los signos procedentes de la izquierda eran vistos como favorables en los augurios romanos, tanto para latinos como para griegos el izquierdo era en general el lado desfavorable, como muestra el doble significado de la voz «siniestra». Como evidencia un pasaje del texto que viene inmediatamente después, la pregunta por el lado

* *Ibid.*

izquierdo o derecho, sin embargo, no tiene en principio nada que ver con la superstición popular, sino que su procedencia es bíblica y constituiría una manifiesta referencia a Mt 25, 33: «Pondrá a las ovejas a su derecha, y a los cabritos a su izquierda». Las ovejas son, debido a su naturaleza inofensiva y piadosa, una alegoría del bien, mientras que por su salvajismo y lascivia los cabritos son una imagen del mal. Al indicarle que se siente a su izquierda, la anciana da a entender delicadamente a Hermas que conoce su psicología.

390 Tan pronto como aquél ha tomado asiento —no sin cierta turbación, como él mismo pone de relieve— a la izquierda de su señora, ésta procede a mostrarle una visión, que se desarrolla ante su vista como sigue: Hermas ve levantar a los jóvenes, asistidos en su labor por otros diez mil hombres más, una torre gigantesca, cuyos sillares ajustan entre sí perfectamente y sin resquicio. Esta torre sin junturas y, por tanto, de especial solidez debido a lo inquebrantable de la misma, es la Iglesia, como alcanza Hermas a saber. *La Señora es la Iglesia*, *como también lo es la torre*. Veíamos antes en los atributos de la *Letanía de Loreto* que a la Virgen se la llamaba *turris Davidica* y *turris eburnea*, «torre de marfil». Aquí parece tratarse de una relación igual o similar. Es indudable que la torre significa solidez y seguridad, como, por ejemplo, en Sal 61, 4: «Eres mi refugio, mi baluarte ante mis enemigos». Graves motivos internos excluyen en este caso toda semejanza con la construcción de la Torre de Babel, pero los ecos de ésta logran pese a todo hacerse oír, pues como a cualquier otra mente reflexiva de aquella época el deprimente espectáculo de los inacabables cismas y disputas heréticas de la Iglesia temprana tuvo que causar a Hermas no pocos sufrimientos. Esa impresión podría haber sido también el principal de los motivos que explican la redacción de este escrito de confesión, o así al menos nos lo permite suponer la indicación de que el libro revelado a Hermas estaría dirigido contra paganos y apóstatas. La heteroglosia, la confusión de lenguas que hizo imposible la construcción de la Torre de Babel, se enseñoreó casi por completo de la Iglesia cristiana justo en esas primeras centurias, exigiendo a los fieles un esfuerzo desesperado para superar su confusión. Como la cristiandad de entonces estaba muy lejos de constituir un único rebaño bajo un único pastor, era naturalísimo que Hermas ansiara un «pastor» fuerte, un *poimén*, así como una estructura sólida y estable que uniera en un todo inquebrantable elementos procedentes de los cuatro vientos y de los paisajes y océanos más dispares.

391 Las apetencias ctónicas, la sensualidad en sus múltiples manifestaciones, con su apego a los estímulos del mundo circundante y su compulsión a disipar la energía psíquica en la multiplicidad sin

límites del mundo, es uno de los principales obstáculos a la hora de establecerse en una actitud animada por un propósito uniforme. La eliminación de dicho obstáculo tuvo, pues, que ser una de las principales tareas de aquella época, lo cual hace aún más comprensible que sea precisamente la consumación de esa tarea lo presentado a nuestros ojos en el *Poimén* (pastor) de Hermas. Hemos visto ya de qué modo se han trasvasado la inicial excitación erótica y la energía por ella liberada a la personificación del complejo inconsciente, la figura de la *Ecclesia*, la anciana que con su aparición visionaria da a conocer la espontaneidad del complejo a ella subyacente. Ahora nos enteramos también de que la anciana, la Iglesia, se convierte a partir de aquí, por así decirlo, en una torre, pues ésta es asimismo la Iglesia. Este paso resulta sorprendente, porque la relación de la torre con la anciana no constituye ninguna obviedad. Pero los atributos de la Virgen en la *Letanía de Loreto* nos ayudan a recuperar la pista correcta, pues allí observamos que, como mencionáramos ya más arriba, la Virgen-Madre es una «torre». Este atributo tiene su origen en Cantar de los Cantares 4, 4: «Sicut turris David collum tuum, quae aedificata est cum propugnaculis» (Tu cuello es como la torre de David, construida con parapetos)[124]; 7,5: «Collum tuum sicut turris eburnea» (Tu cuello es como una torre de marfil); así como similarmente 8,10: «Ego murus, et ubera mea sicut turris» (Soy una muralla, y mis pechos son como torres.)

392 Como es sabido, el Cantar de los Cantares es en realidad un poema profano de amor, o incluso tal vez un cántico nupcial, al que aun los mismos eruditos hebreos siguieron discutiéndole su canonicidad hasta fechas muy tardías. La interpretación mística, sin embargo, se complació en concebirlo como las bodas de la novia Israel y su prometido Yahvé, inspirada, además, por un instinto acertado, como era el de trasvasar también el sentimiento erótico a la relación con Dios de todo el pueblo. Por el mismo motivo hizo suyo también el libro el cristianismo, es decir, a fin de concebir al novio en Cristo y a la novia en la Iglesia. Para la psicología de la Edad Media esta analogía tenía un enorme atractivo, y ella fue la que dio alas a las descarnadas metáforas eróticas de la mística de aquella época, de las que Matilde de Magdeburgo sería una de sus principales valedoras. En este espíritu nace también la *Letanía de Loreto*, que para determinados atributos de la Virgen se apoya en el Cantar de los Cantares, como nos hemos ocupado ya de poner de manifiesto en el caso del símbolo de la torre. La rosa es empleada ya, junto

124. Las citas están tomadas de la Biblia de Lutero.

con el lirio, como atributo de María por los Padres griegos, de nuevo inspirándose en Ct 2, 1: «Ego flos campi et lilium convallium. Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias» (Soy una flor de Sarón, y una rosa de los valles. Como rosa entre espinas, así es mi amada entre las mozas). Una imagen profusamente utilizada en los himnos marianos medievales es la del «jardín cerrado» de Ct 4, 12: «hortus conclusus, soror mea sponsa» (eres jardín cerrado, hermana y novia mía); a la que se añade también la de la «fuente sellada» (*fons signatus*). La naturaleza indiscutiblemente erótica que estas metáforas poseen en el Cantar fue expresamente aceptada como tal por los Padres. Ambrosio, por ejemplo, interpreta el jardín cerrado como virginidad[125]. También compara a la Virgen con la cestilla de papiro de Moisés:

> Con la cestilla de papiro se significaba a la Virgen. La madre preparó, pues, la cestilla de papiro en que fue depositado Moisés; y así fue como la sabiduría de Dios, que no es sino el Hijo de Dios, se escogió a la santa Virgen María, en cuyo seno formó él [Dios] al hombre con el que iba a unirse en la unidad de la persona[126].

393 San Agustín se vale para la Virgen de la imagen, luego de uso frecuente, del tálamo, de nuevo indicando expresamente su sentido anatómico: «elegit sibi thalamum castum, ubi conjugeretur sponsus sponsae» (se escogió un tálamo puro, donde el esposo pudiera unirse a la esposa); y «processit de thalamo suo, id est, de utero virginali» (salió de su tálamo, es decir, del seno virginal)[127].

394 La interpretación del *vas* como «seno» puede, pues, darse por segura cuando Ambrosio, en paralelo al pasaje recién citado de san Agustín, dice: «non de terra…, sed de coelo *vas* sibi hoc, per quod descenderet, Christus elegit, et sacravit *templum pudoris*» (no de la tierra, sino del cielo se escogió Cristo el recipiente al que poder descender, y santificó el templo del pudor)[128]. Tampoco entre los Padres griegos es infrecuente su designación como σκεῦος (recipiente), y también aquí es probable que estuviera ésta inspirada en la alegoría erótica del Cantar, aunque la voz *vas* no figure en el texto de la Vulgata, cosa que, sin embargo, sí hace la imagen de la copa y la bebida: «Umbilicus tuus crater tornatilis, nunquam indigens

125. Ambrosio, *De institutione Virginis*, en Migne, PL XVI col. 335 s.

126. Ambrosio, *Expositio beati Ambrosii Episcopi super Apocalypsin*. [«Per fiscellam scirpeam, beata virgo designata est. Mater ergo fiscellam scirpeam in qua Moyses ponebatur praeparavit, quia sapientia Dei, quae est filius Dei, beatam Mariam Virginem elegit, in cuius utero hominem, cui per unitatem personae conjungeretur, formavit.»]

127. Agustín, *Sermo* 192, en Migne, PL XXXVIII col. 1013.

128. Ambrosio, *De institutione Virginis*, en Migne, PL XVI col. 328.

poculis. Venter tuus sicut acervus tritici, vallatus liliis» (Tu seno es como un montoncito de trigo, jalonado de rosas [7,3]). En paralelo al significado de la primera frase corre la comparación de la Virgen con la jarrita de aceite de la viuda de Sarepta en los *Meisterlieder der Kolmarer Handschrift*: «Sarepta en tierra de Sidón, adonde Elías fue enviado a casa de una viuda que lo alimentase; mi cuerpo hacen bien en compararlo al de ella, porque Dios me envió al profeta para cambiar nuestros días de hambre»[129]. En paralelo a la segunda frase, dice Ambrosio: «In quo virginis utero simul acervus tritici, et lilii floris gratia germinabat: quoniam et granum tritici generabat, et lilium…» (En el seno de la Virgen germinaron a la vez el montoncito de trigo y la belleza de la flor del lirio, pues él hizo crecer el grano de trigo y el lirio…)[130]. En fuentes católicas[131] se recurre para el simbolismo del recipiente a pasajes muy alejados, como, por ejemplo, Ct 1, 2: «Osculetur me osculo oris sui: quia meliora sunt ubera tua vino» (Béseme con los besos de su boca, pues tus amores [literalmente «pechos»] son mejores que el vino), o incluso Ex 16, 33: «Y Moisés dijo a Aarón: Toma una vasija, echa en ella un ómer de maná y colócala ante Yahvé; que se conserve para vuestros descendientes».

395 Estas relaciones tan artificiosas abogan antes en contra que a favor de la ascendencia bíblica del simbolismo del recipiente. En pro de la posibilidad de un origen puramente extrabíblico habla el hecho de que los himnos marianos medievales tomen prestada sin ningún rebozo su imaginería de todas las fuentes posibles, y pongan en relación con la Virgen todo lo que, por así decirlo, les parece en alguna manera precioso. Que el simbolismo del recipiente sea muy antiguo —al punto de remontarse a los siglos III y IV— es cosa que no habla en contra de su origen mundano, porque los mismos Padres eran aficionados a hacer uso de imágenes «paganas» extrabíblicas; Tertuliano[132], san Agustín[133] y otros, por ejemplo, comparaban a la Virgen con una tierra sin profanar y un campo sin arar, seguramente no sin haber echado antes una mirada de soslayo a

129. *Meisterlieder der Kolmarer Handschrift*, ed. de K. Bartsch, p. 216.

130. Ambrosio, *op. cit.*, col. 341.

131. Salzer, *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters*.

132. «Illa terra virgo nondum pluviis rigata nec imbribus foecundata...» (Esa tierra virginal aún no humedecida por la lluvia ni por las aguas fecundada.) [*Adversus Judaeos*, en Migne, PL II col. 635.]

133. «Veritas de terra orta est, quia Christus de virgine natus est.» (La verdad nació de la tierra, porque Cristo nació de la Virgen.) [*Sermones* 189, en Migne, PL XXXVIII col. 1006.]

la Core de los misterios. Este tipo de comparaciones se construyeron sobre modelos paganos, de igual modo a como ha mostrado Cumont, valiéndose como ejemplo de la ascensión de Elías a los cielos, que hicieron también, con reproducciones que imitaban de buen grado a un antiguo paradigma mitraico, los manuscritos ilustrados eclesiásticos de la Edad Media temprana. En muchos de sus ritos, y no solamente en el traslado del nacimiento de Cristo al *natalis solis invicti*, la Iglesia siguió el modelo pagano. Jerónimo comparaba a la Virgen con el *Sol* por considerarla Madre de la luz.

396 Por su naturaleza extrabíblica, estas relaciones no pueden tener su origen más que en las concepciones paganas por entonces todavía corrientes, por lo que, al considerarse el simbolismo del recipiente, nada podría ser más justo que traer a colación el simbolismo del recipiente propio de la gnosis, por entonces también muy conocido y extendido. De aquella época se han conservado un buen número de gemas que muestran el simbolismo del recipiente en un jarro con unas cintas aladas que recuerda de inmediato a un útero con los *ligamenta lata*. Este recipiente sería para Matter un *vase of sins*, en contraste acaso con los himnos marianos que alaban a la Virgen como *vas virtutum*. King[134] opina que esta afirmación peca de arbitraria y se muestra de acuerdo con Köhler en que la imagen (en lo principal egipcia) haría referencia a los cubos de las ruedas de cangilones con que se irrigaban los campos con agua del Nilo, cosa a la que apuntarían también sus extrañas cintas, que sin duda servían para amarrar los cubos a la noria. Como hace notar King, en fraseología antigua la acción fecundante del cangilón podía expresarse como la «fecundación de Isis por la semilla de Osiris». A menudo se observa también en el recipiente un harnero, probablemente relacionado con la *mystica vannus Jacchi*, el λῖκνον, el lugar figurado de nacimiento del grano de trigo, símbolo del dios de la fertilidad[135]. En una ceremonia nupcial griega, se depositaba un harnero lleno de frutos sobre la cabeza de la novia, signo de un evidente encantamiento de fertilidad.

397 A esta concepción se opone la antigua idea egipcia de que todas las cosas procederían de las aguas originarias, de Nu o Nut, la cual fue identificada también con el Nilo o con el océano. Nu se escribe con tres *cántaros*, tres *signos de agua* y el *signo del cielo*. Un himno a Ptah-Tenen dice: «Creador del grano, que brota de él en su nombre, Nu lleno de días, que fecunda la masa acuática del cielo y hace que las aguas broten en las montañas para dar vida a hom-

134. King, *The Gnostics and Their Remains*, p. 111.

135. Al respecto cf. Jung, *Transformaciones y símbolos de la libido* [ed. orig. 1912], p. 319.

bre y mujer»[136]. *Sir* Wallis Budge me hizo notar que el simbolismo del útero continúa vivo todavía hoy en tierras interiores del sur de Egipto en ceremonias mágicas destinadas a promover la fertilidad y la lluvia, hasta el punto de llegar a veces los nativos incluso a asesinar a una mujer entre la maleza y extirparle el útero con el fin de hacer luego uso de este órgano en ritos mágicos[137].

398 Cuando se tiene presente lo mucho que los Padres de la Iglesia se vieron influidos por las ideas gnósticas pese a lo obstinado de su resistencia a estas herejías, deja de resultar inconcebible que un fragmento de paganismo aprovechable a efectos cristianos fuese precisamente a sobrevivir en el simbolismo del recipiente, cosa que en el caso del culto mariano habría sido aún más fácil que sucediera al ser él mismo un vestigio pagano que aseguraba a la Iglesia cristiana la herencia de la Magna Mater, Isis y otras divinidades maternas. La misma imagen del *vas sapientiae* recuerda también a un modelo gnóstico, la Sofía, ese símbolo tan importante para la gnosis.

399 El cristianismo oficial absorbió a su vez los elementos gnósticos manifiestos en la psicología del vasallaje a la dama, y los alojó en un culto mariano intensificado. La *Letanía de Loreto* me ha servido en este caso como un ejemplo bien conocido por todos, escogido entre un amplio número de otros materiales no menos interesantes, con el que ilustrar ese proceso de asimilación. Con esa asimilación al símbolo cristiano universal quedó tronchado de raíz el capullo, que se entreabría ya en el vasallaje a la dama, de una cultura anímica del varón. Su alma, hasta entonces expresada en la imagen de la señora por él elegida, vio desvanecerse, al ser trasvasada al símbolo general, su forma individual de expresión, viéndose por ello privada también, como consecuencia de haber sido reprimida por una expresión colectiva, de la posibilidad de diferenciarse individualmente. Este tipo de oportunidades perdidas suelen tener casi siempre muy malas consecuencias, que en este caso tampoco se hicieron esperar. Al verse expresada la relación anímica con la mujer por el culto colectivo a María, en efecto, la imagen de la mujer quedó privada de un valor al que el ser humano tiene pese a todo naturalmente un cierto derecho. Ese valor, que sólo puede encontrar su expresión natural en la elección individual, se sume, cuando la expresión individual es reemplazada por la colectiva, en lo inconsciente, donde la imagen de la mujer es entonces objeto de una investidura que activa dominantes infantiles y arcaicas. Y como todos los contenidos inconscientes, en

136. Budge, *The Gods of the Egyptians* I, p. 511.
137. Talbot, *In the Shadow of the Bush*, pp. 67 y 74 ss.

la medida en que hayan sido activados por importes disociados de libido, aparecen proyectados en el objeto, la devaluación relativa de la mujer real fue compensada con rasgos demoníacos. La devaluación relativa de la mujer supuso que el varón tuviese en cierto modo que amarla menos, haciendo entonces ella aparición en contrapartida como su perseguidora, es decir, revestida de la aureola de una bruja. Así fue como se desarrolló junto con el culto mariano y a resultas de la intensificación de éste la caza de brujas, esa imborrable mancha de oprobio de la Baja Edad Media.

400 Pero no fue ésta la única consecuencia. Como consecuencia de la disociación y represión de una importante tendencia progresiva, se produjo en general una cierta activación de lo inconsciente. Y esta activación no pudo encontrar ninguna expresión satisfactoria en el símbolo cristiano general, porque su expresión adecuada hubiera consistido ante todo en formas de expresión individuales. Este hecho abonó el terreno a cismas y herejías, contra las que la consciencia de orientación cristiana tuvo entonces que defenderse con el fanatismo. Los horrores inquisitoriales fueron la duda sobrecompensada que brotó de lo inconsciente y que, por último, desencadenó uno de los cismas más graves de la Iglesia: la Reforma.

401 Me he detenido en el simbolismo del recipiente por más tiempo seguramente del que mis lectores habrían esperado. Pero si lo he hecho, ha sido por un motivo muy concreto: esclarecer las relaciones psicológicas entre el vasallaje a la dama y esa leyenda, la del Grial, tan específicamente característica de la Edad Media temprana. La idea religiosa central de este material legendario tantas veces sujeto a reescritura y variaciones está encarnada por el recipiente sagrado, una imagen de parte a parte no cristiana, como cualquiera puede ver, cuyo origen ha de buscarse en otras fuentes que las canónicas[138]. A juzgar por todo lo apuntado más arriba, me parece tratarse de un genuino fragmento de gnosis que o bien sobrevivió a la erradicación de las herejías por la vía de una tradición secreta, o bien tuvo que agradecerle su resurgimiento a una reacción in-

138. Una nueva evidencia de las raíces paganas subyacentes al simbolismo del recipiente la encontramos en el «caldero mágico» de la mitología celta. Dagda, uno de los dioses benevolentes de la vieja Irlanda, es propietario de un caldero de estas características, por el que es alimentado todo el mundo según sus necesidades y méritos. También el dios celta Bran posee un recipiente de renovación. Se supone que el nombre «Brons» —una de las figuras de la leyenda del Grial— se derivaría de «Bran». Alfred Nutt piensa que Bran, el Señor del recipiente, y Brons son etapas en la transición desde la saga celta de Peredur a la búsqueda del Santo Grial. Parece, por tanto, que en la mitología celta habría ya motivos del Grial. Tengo que agradecer estos apuntes a los buenos oficios del doctor Maurice Nicoll, de Londres.

consciente contra el cristianismo oficial dominante. La pervivencia o reaparición inconsciente del símbolo del recipiente es signo de un fortalecimiento del principio femenino en la psicología masculina de aquel entonces. La simbolización en una imagen enigmática implica una espiritualización del erotismo animado por el vasallaje a la dama. Pero aquélla, es decir, la espiritualización, es siempre una señal de que se ha retenido un importe de libido, que de lo contrario habría desplegado directamente todas sus energías en la sexualidad. Cuando un importe de libido semejante queda represado, la experiencia es unánime al decirnos que una parte de él fluye en la expresión espiritualizada; su otra mitad, sin embargo, se sume en lo inconsciente, donde es causa de una relativa activación de imágenes a ella correspondientes, que vienen a expresarse precisamente en el símbolo del recipiente. El símbolo se alimenta de la retención de ciertas formas libidinales, y es causa a su vez de una nueva retención de éstas. Que el símbolo se disuelva equivale a que la libido mane por el cauce más directo o, como mínimo, con una compulsión casi irresistible a que se haga uso directo de ella. Pero un símbolo vivo conjura ese peligro. Un símbolo pierde su poder «mágico» o, si se prefiere, redentor, en cuanto se advierte su solubilidad. De ahí que un símbolo eficaz tenga que poseer una constitución inatacable. Tiene, en primer lugar, que ser la mejor expresión posible de la cosmovisión en ese momento reinante, una expresión a la que ninguna otra pueda sobrepujar en significado; tiene, a continuación, que sustraerse en tal medida a su comprensión como para que el intelecto crítico se vea privado de todo instrumento con el que operar con validez su disolución; y tiene, por último, que poseer una expresión estética tan convincente para el sentimiento como para que tampoco puedan oponerse a ella argumentos de carácter emotivo. El símbolo del Grial es obvio que cumplió durante un cierto tiempo todas estas exigencias, y a ese hecho fue al que hubo de agradecerle su vigencia, que, como muestra el ejemplo de Wagner, ni tan siquiera hoy habría expirado del todo, no obstante la insistencia con que nuestro tiempo y nuestra psicología apremian a su derogación.

402 Recapitulemos lo que habríamos ganado con todas estas reflexiones. Partíamos de aquella visión de Hermas en la que éste veía edificarse una *torre*. La anciana que poco antes había dicho ser la Iglesia, aclara ahora que esa torre es en realidad un símbolo de la Iglesia. El significado de la anciana es, pues, transferido a la torre, que a partir de ese momento es además lo único que cuenta ya para lo que resta del texto del *Poimén*, en el que ni la anciana —ni mucho menos aún la ya del todo olvidada Roda— conservan

ya en comparación con ella ningún interés para Hermas. Con ello queda consumado el desligamiento de la libido del objeto real y su trasvase al símbolo, su reconducción a función simbólica. La idea de una Iglesia universal y unida, expresada por el símbolo de una torre inconmovible y sin resquicio, se convierte así en la mente de Hermas en una realidad que nada puede venir a anular. El desligamiento de la libido respecto del objeto la transporta al interior del sujeto, donde son activadas las imágenes de lo inconsciente. Esas imágenes son formas arcaicas de expresión que se convierten en símbolos, que a su vez aparecen como equivalentes de objetos relativamente devaluados. Este proceso es tan viejo como la humanidad, porque con símbolos nos encontramos ya tanto entre las reliquias del hombre prehistórico como entre los tipos humanos más primitivos todavía existentes en nuestros días. Está claro, por tanto, que la formación de símbolos tiene que ser una función de grandísima importancia también en un sentido biológico. Y como el símbolo sólo puede existir gracias a una devaluación relativa del objeto, es evidente que entre los fines a los que el símbolo sirve se cuenta también esa misma devaluación. Si el objeto poseyera un valor absoluto, de él emanaría un efecto absolutamente determinante para el individuo, con lo que la libertad de actuación de éste quedaría absolutamente anulada, puesto que al lado de la absoluta determinación de la voluntad por el objeto no subsistiría ya libertad relativa alguna. Una situación en la que la ligazón al objeto es absoluta equivale a una total exteriorización del proceso consciente, es decir, a una identidad de sujeto y objeto, quedando así abolida toda posibilidad de conocimiento. Esa situación sigue aún dándose en forma suavizada entre los hombres primitivos de nuestros días. Las *proyecciones*, así llamadas, que suelen salir a menudo a nuestro encuentro en la terapia, no son asimismo más que residuos de una identidad original entre sujeto y objeto.

403 La exclusión del conocimiento a que esta situación da lugar, y la imposibilidad de una experiencia consciente, implican una reducción considerable de la capacidad adaptativa, que tiene que considerarse como muy grave si se ponen asimismo en la balanza la indefensión y desvalimiento naturales del hombre y lo prolongado del período en que su descendencia necesita protección y cuidados por parte de sus progenitores adultos. La falta de conocimiento implica, además, desde el punto de vista afectivo una inferioridad peligrosa, porque la identidad del sentimiento con el objeto sentido provoca, primero, que cualesquiera objetos puedan tener sobre el sujeto efectos de cualesquiera intensidad, y, en segundo lugar, que cualesquiera afectos del sujeto puedan también incluir sin

más al objeto y abusar de él. Un episodio entresacado de la vida de los bosquimanos servirá para aclarar lo que quiero decir: un miembro de este pueblo tenía un hijo pequeño al que amaba con la característica ternura simiesca de los hombres primitivos. Este amor es psicológicamente autoerótico en su integridad, lo que significa que el sujeto se ama a sí mismo en el objeto, el cual hace en cierto modo las veces de espejo erótico. Cierto día, el bosquimano volvía a casa irritado porque había salido a pescar y no había capturado nada. Como sin excepción hacía en tales ocasiones, su pequeño corrió a su encuentro dando brincos de alegría, momento en el que su padre lo atrapó entre sus brazos y le rompió allí mismo el cuello. Como es natural, el padre se echó luego a llorar sobre el cadáver de su hijo con la misma perplejidad con que sólo unos breves momentos antes le había privado de la vida.

404 Este caso muestra a las claras la identidad del objeto con el afecto respectivo. Está claro que una mentalidad como ésta viene a obstaculizar toda organización de la horda que garantice su mayor protección. Desde el punto de vista de la propagación y multiplicación de la especie, constituye por ello un factor desfavorable, y por dicho motivo tiene que ser reprimida y transformada con el máximo vigor. Éste es el propósito con el que nace y al que sirve el símbolo cuando sustrae al objeto un cierto importe de libido, lo devalúa relativamente al hacerlo y confiere de este modo al sujeto un plus de valor. Pero ese plus afecta a lo inconsciente del sujeto, con lo que este último se ve colocado entre una determinante externa y otra interna, volviéndose así posible una elección y libertad relativa por su parte.

405 El símbolo tiene siempre su origen en residuos arcaicos, en engramas filogenéticos sobre cuya antigüedad y procedencia puede especularse todo lo que se desee, pero sobre los que no resulta posible decir nada definitivo. Del todo erróneo sería también querer identificar el origen de los símbolos en fuentes personales, como, por ejemplo, una sexualidad reprimida. Una represión semejante puede a lo sumo suministrar el importe de libido que active el engrama arcaico. Pero éste responde a un mecanismo heredado de funcionamiento que no tiene su razón de ser en una represión sexual de siglos, sino en el hecho de la diferenciación de los instintos en general. Y esta diferenciación fue y sigue siendo una medida biológica necesaria, que no es en absoluto privativa de la especie *homo*, sino que se manifiesta también en la atrofia sexual de las abejas obreras.

406 Me he servido del simbolismo del recipiente para ilustrar el modo en que el símbolo se derivaría de representaciones arcaicas. Así como este símbolo tiene a su base la idea primitiva del útero, en

el caso del símbolo de la torre estaríamos autorizados a sospechar un origen parecido. El símbolo de la torre tiene seguramente su sitio dentro del conjunto de esos símbolos, que en el fondo podemos llamar fálicos, en que abunda la historia del simbolismo. Que justamente en el momento en que Hermas se ve obligado a reprimir sus fantasías eróticas a la vista del lecho seductor, haga aparición un símbolo fálico que hay que suponer relacionado con la erección, no tiene nada de sorprendente. Hemos visto ya que otros atributos simbólicos de la Virgen-Iglesia tienen también un origen incuestionablemente erótico —como venía ya a probar su entroncamiento en el Cantar de los Cantares—, y que los mismos Padres los interpretaban expresamente en ese sentido. El símbolo de la torre de la *Letanía de Loreto* procede de la misma fuente, y su base semántica sería, por ello, muy similar. El atributo de la torre «de marfil» posee sin duda una naturaleza erótica, no en vano constituye una alusión al color y la lisura de la piel («Su vientre es como pulido marfil»[139]). Pero la torre misma sale también a nuestro encuentro en una relación indiscutiblemente erótica en Ct 8, 10: «Soy una muralla, y mis pechos son como torres». Con ello está seguramente significándose el relieve de los senos y, por tanto, su llena y apretada turgencia, a la que estaría también aludiéndose en similares términos en el versículo 5, 15: «Sus piernas son como columnas de alabastro», con el que se alinearían también los versículos: «Tu cuello es como una torre de marfil», y «tu nariz es como la torre del Líbano» (7, 5), donde las significadas serían su esbeltez y prominencia. Estos atributos provienen de sensaciones táctiles y orgánicas que se desplazan al objeto. Igual que la impresión de ser gris despide un humor sombrío y la de ser brillante y colorido, uno alegre, el sentido del tacto percibe también bajo el influjo de sensaciones sexuales subjetivas —en este caso la de la erección—, cuyas cualidades se transfieren al objeto. La psicología erótica del Cantar de los Cantares hace uso de las imágenes que el objeto hace aflorar en el sujeto con el propósito de acrecentar el valor del primero. La psicología eclesiástica se sirve de esas mismas imágenes para recanalizar la libido al objeto figurado. Y la psicología de Hermas empieza por hacer de la imagen inconscientemente despertada un fin en sí mismo, con el fin de materializar luego allí esas ideas que para la mentalidad de su época poseían una especialísima importancia: la consolidación y organización de la cosmovisión y la actitud cristianas recientemente conquistadas.

139. Ct 5, 14.

b) *La relatividad del concepto de Dios en el Maestro Eckhart*

407 El proceso vivido por Hermas es una representación a pequeña escala de lo que tuvo lugar a gran escala en la psicología de la Edad Media temprana: un redescubrimiento de la mujer y la constitución del símbolo femenino del Grial. Hermas contempló a Roda bajo una nueva luz, pero el importe de libido liberado de este modo se transformó para él en sus manos en cumplimiento de la misión que su época le señalaba.

408 Considero significativo para nuestra psicología que en los umbrales de nuestra época hiciesen aparición dos espíritus a los que estaba reservado ejercer un enorme influjo en las mentes de la joven generación: Wagner, el primero, un abogado del amor que hace resonar en su música toda la escala de los acordes del sentimiento, de entrada en sentido descendente, desde Tristán hasta la pasión incestuosa, y luego en sentido inverso, desde Tristán hasta la suprema espiritualidad del Grial; y Nietzsche, el segundo, un abogado que se erige, en contrapartida, en defensor del poder y la voluntad triunfante de la individualidad. Wagner enlaza en su última y suprema creación con la leyenda del Grial, como lo hiciera Goethe con Dante, mientras que Nietzsche hace lo propio con la imagen de una casta señorial y una moral de señores como las que la Edad Media hizo realidad en más de una ocasión en tantas y tantas figuras heroicas y caballerescas de rubia melena. Wagner rompe los lazos que constreñían al amor; Nietzsche hace pedazos las «tablas de valores» que ahogaban la individualidad. Los dos aspiran a una meta similar, pero los dos son a la vez los forjadores de un insoluble dilema, porque donde triunfa el amor ya no puede prevalecer el poder del individuo, y donde triunfa el poder del individuo deja de reinar el amor.

409 A mi parecer, el hecho de que tres de los más grandes espíritus alemanes enlacen en sus obras más señeras con la psicología de la Edad Media temprana sería una prueba de que aquella época dejó planteada una cuestión que desde entonces habría quedado sin respuesta. Nuestro deber es intentar aproximarnos aquí un poco más a esta cuestión. Mi impresión, en efecto, es que ese misterioso «no sé qué» que hizo de las suyas en ciertas órdenes caballerescas de aquellos tiempos (como la de los templarios, por ejemplo) y que parece haber encontrado su expresión en la leyenda del Grial, podría haber sido el germen o primer brote de una nueva posibilidad de orientarse, de un símbolo nuevo, en otras palabras. El talante no cristiano o gnóstico del símbolo del Grial nos conduce de vuelta a las primeras herejías cristianas, a esos preludios en parte

violentos en que yacía oculta una plétora de ideas audaces y brillantes. La gnosis, sin embargo, es psicología inconsciente abundantísimamente desarrollada y aun perversa en su exuberancia, y, por tanto, eso mismo que en mayor medida se resiste a la *regula fidei*: el elemento prometeico y creativo que, rebelde a toda regla colectiva, sólo dobla la rodilla ante el alma propia. En la gnosis observamos, aunque no sea más que esbozada, esa fe en el poder de la revelación y el conocimiento individuales de que anduvieron faltos los siglos posteriores. Esa fe nace del sentimiento orgulloso de una afinidad con Dios no sujeta a ley humana alguna y que, en ocasiones, llega incluso a someter ella misma a los dioses mediante el poder del conocimiento. En la gnosis echa a andar esa vía que conduce a las intuiciones, psicológicamente tan importantes, de la mística alemana, la cual fue precisamente a florecer en la época de que hablamos.

410 La cuestión que tenemos planteada nos exige por sus propias características que nos detengamos en el pensador más importante de aquel entonces: el Maestro Eckhart. Así como se hacen notar en la caballería signos de una nueva orientación, en Eckhart salen a nuestro encuentro ideas nuevas en el seno de la Iglesia, ideas pertenecientes a la misma orientación *anímica* que movió a Dante a seguir los pasos a la imagen de Beatriz hasta los infiernos de lo inconsciente e inspiró a los poetas que cantaron la saga del Grial.

411 Por desgracia, no sabemos nada de las circunstancias personales de Eckhart que pudiera aclararnos el camino por el que llegó a sus particulares ideas sobre el alma; pero el tono reflexivo de su voz en su *Sermón sobre el arrepentimiento*, cuando dice: «Y raramente se encuentra uno con que puedan llegar a grandes cosas gentes que no hayan ido un tanto desencaminadas primero», permite sacar algunas conclusiones. Extrañeza nos causa, comparándola con el sentido cristiano del pecado, la viva consciencia que el Maestro tiene de su interior afinidad con Dios. Uno se siente transportado a la atmósfera de las *Upanisad*. Tiene que haberse dado en él una extraordinaria exaltación del valor del alma, es decir, del valor asignado al propio interior, o de lo contrario Eckhart no habría podido elevarse a una concepción, llamémosla así, puramente *psicológica* y, por tanto, relativa del ser de Dios y de sus relaciones con el hombre. El descubrimiento y formulación detallada de esa relatividad de Dios con respecto al hombre y su alma me parece ser uno de los pasos más importantes en la vía que lleva a una concepción psicológica del fenómeno religioso y, por ende, a una posible liberación de la función religiosa de las opresivas cadenas de la crítica intelectual —a la que no por ello cabría negar su razón de ser—.

412 Llegamos así a la que es nuestra auténtica tarea en este apartado: discutir la relatividad del símbolo. Por «relatividad de Dios» entiendo ese punto de vista para el que Dios no existe en términos «absolutos», es decir, a título independiente del sujeto humano y transcendiendo todas las circunstancias humanas, sino que depende en cierto sentido de ese sujeto, dándose, además, una relación recíproca e irrenunciable entre el hombre y Él, hasta el punto de poder entenderse, en primer lugar, al hombre como una función de Dios, y a Dios, en segundo lugar, como una función del hombre. Para nuestra psicología analítica como una ciencia a la que hay que considerar empírica, la imagen de Dios es la expresión simbólica de un estado psíquico o una función que se caracterizan por tener un ascendiente absoluto sobre la voluntad consciente del sujeto, y ser, por ello, capaces de posibilitar o forzar la realización de actos, o la consecución de logros, imposibles de llevarse a cabo con nada más que un esfuerzo consciente. Ese impulso soberano —en la medida en que la función Dios se patentice en actos— o esa inspiración que transciende la comprensión consciente nacen en un represamiento de energía en lo inconsciente. Esa acumulación de libido activa imágenes albergadas en lo inconsciente colectivo en calidad de potencialidades latentes, y entre ellas la *imago* de Dios, esa impronta que viene siendo desde tiempo inmemorial la expresión colectiva para los influjos más fuertes e incondicionales que concentraciones inconscientes de libido ejercen sobre la consciencia.

413 Para nuestra psicología, por tanto, obligada, como ciencia que es, a circunscribirse en exclusiva a lo empírico dentro de los límites trazados a nuestro conocimiento, Dios no es ni tan siquiera relativo, sino una función de lo inconsciente: la manifestación de ese importe disociado de libido activado por la *imago* divina. Desde la óptica metafísica, como es natural, Dios es absoluto, es decir, autosubsistente. Con ello está expresándose también su radical disociación de lo inconsciente, lo que psicológicamente supone que el sujeto no sería consciente de que la acción divina brota en su propio interior. El punto de vista de la relatividad de Dios, en cambio, implica que se reconozca a una parte no insignificante de los procesos inconscientes, aunque no sea más que indirectamente, su naturaleza de contenido psicológico. Esta intuición, como es natural, sólo puede darse allí donde se ha prestado al alma una atención superior a la normal, por la que los contenidos de lo inconsciente han sido retirados de sus proyecciones en los objetos, confiriéndoseles así un cierto grado de consciencia que los hace aparecer como pertenecientes al sujeto y, por tanto, como subjetivamente condicionados.

414 Tal fue lo que ocurrió con los místicos, sin que por ello fuese ésta la primera vez en que hizo aparición la idea de la relatividad de Dios. Entre los primitivos se da de modo natural y por principio una relatividad de Dios, por poseer su idea en casi todas partes en las etapas menos evolucionadas una naturaleza puramente dinámica y ser aquí Dios, debido a ello, una *fuerza divina*; una fuerza que proporciona salud, alma, curación, riqueza, prestigio, etc., y de la que siguiéndose determinados procedimientos es posible adueñarse y servirse para hacerse con lo necesario para la salud y la vida humana, y, en ocasiones, incluso para obtener efectos mágicos y perjudicar a otros. Esta fuerza la siente el primitivo tanto dentro como fuera de él, es decir, lo mismo como la fuerza vital que él mismo posee que como una «medicina» albergada en su amuleto o como el influjo que su jefe ejerce sobre él, y en ella tendríamos la primera evidencia demostrable de una fuerza espiritual que penetra y llena todas las cosas. Psicológicamente, el poder del fetiche o el prestigio del brujo son una valoración subjetiva inconsciente de dichos objetos. En rigor trátase, pues, de libido que tiene su sitio en lo inconsciente del sujeto y que se percibe en el objeto en razón de que todos los contenidos inconscientes alguna vez activados aparezcan siempre proyectados.

415 La relatividad de Dios propia de la mística medieval supone, por tanto, una vuelta al estado de cosas primitivo. Las concepciones orientales a ella afines del *atman* individual y universal, en cambio, no son una regresión en ese sentido, sino ideas que Oriente, conforme a su particular idiosincrasia, ha venido madurando de un modo constante a partir de esa materia prima primitiva, manteniendo a la vez en ellas los principios que con claridad destacan ya en ésta. La vuelta a lo primitivo no tiene nada de sorprendente cuando se piensa que toda forma de religión verdaderamente viva es la organización cultual o ética de una u otra tendencia primitiva, desde donde vienen precisamente a alimentarla las misteriosas fuerzas instintivas que son causa de ese perfeccionamiento del ser humano en el proceso religioso[140]. La vuelta a lo primitivo o, como en el caso indio, la relación nunca ininterrumpida con ello, equivale a la renovación del contacto con la tierra materna, el origen de toda fuerza. Consideradas desde cualquier punto de vista que peque de excesivamente diferenciado, sea en un sentido racionalista o moral, la naturaleza de esas fuerzas instintivas es «impura». Pero dado que la primera en manar de fuentes a la vez claras

140. Los ejemplos que podrían citarse son numerosísimos. He mencionado algunos en *Transformaciones y símbolos de la libido*.

y turbias es la vida misma, toda «limpieza» excesiva acaba por esa misma razón por abocarse ella sola a la esterilidad. Toda renovación de la vida pasa primero por lo turbio para progresar después hacia la claridad. Cuanto más aquilatadas se pretendan la clarificación y diferenciación, menor irá tornándose también —a cuenta precisamente de tenerse con tal fin que eliminar las substancias enturbiadoras— la intensidad vital misma. El proceso evolutivo necesita tanto de claridad como de oscuridad. Así lo veía también seguramente Eckhart, el gran relativista, cuando decía:

> Por ese motivo padece Dios de buen grado los estragos del pecado y sufrió tales cargas, e impuso las más grandes de ellas a los hombres a que Su voluntad había destinado a grandes cosas. Decidme, ¿quién habría sido más grato o próximo a nuestro Señor que los apóstoles? Y ni uno solo de ellos dejó de caer en pecado mortal, todos ellos fueron pecadores mortales. Lo mismo hizo Dios en el Antiguo y en el Nuevo Testamento con los que fueron después gratos a sus ojos en grado sumo, y todavía hoy raramente se encuentra uno con que puedan llegar a grandes cosas gentes que no hayan ido *un tanto desencaminadas* primero[141].

416 Merced a su clarividencia psicológica, primero, y a lo elevado de su sentimiento e ideas religiosos, después, el Maestro Eckhart es el representante más excelso de aquella corriente crítica que corrió por la Iglesia en las postrimerías del siglo XIII. Permítaseme, por ello, que cite algunas de sus sentencias a fin de ilustrar su concepción relativista de Dios.

> Porque el hombre es en verdad Dios, y Dios en verdad hombre[142].

> En cambio, el hombre para el que Dios no sea una tal posesión interna, *sino que tenga que ir a buscar por entero a Dios fuera de él* en esto o aquello otro —donde lo encontrará entonces de forma insuficiente—, mediante obras, gentes o lugares concretos, ya no lo poseerá en absoluto, siendo por ello muy fácil que venga algo a estorbarlo. Y lo que en verdad le estorban entonces a uno no son las malas compañías, sino también las buenas, y no sólo la calle, sino también la iglesia, y no sólo las obras y palabras malas, sino igualmente también las buenas. Porque el obstáculo está en él: Dios no se ha convertido todavía en él en mundo. Si lo hubiera hecho, ese hombre se sentiría entonces en todas partes y en compañía de todos perfectamente bien y seguro: siempre tendría a Dios[143].

141. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker* II, p. 557.
142. *Von den Hindernissen an wahrer Geistlichkeit*, citado en Büttner, *Meister Eckeharts Schriften und Predigten* II, p. 185.
143. *Geistliche Unterweisung*, citado en Büttner, *op. cit.*, II, p. 8.

417 Este pasaje reviste un especial interés psicológicamente hablando, porque en él puede advertirse una muestra de esa concepción primitiva de Dios que hemos esbozado un poco más arriba. La obligación de «tenerse que ir a buscar por entero a Dios fuera» es el equivalente de la idea primitiva de que sería posible procurarse el *tondi*[144] desde el exterior. En Eckhart cabe que se trate ante todo de una forma de hablar, de una figura que deja claramente traslucir el significado original. Pero lo que en cualquier caso está claro es que Eckhart entiende aquí a Dios como un valor psicológico. Así se desprende de la sentencia arriba citada: quien sale a buscar a Dios fuera de él, es estorbado por los objetos. En efecto, quien tiene a Dios fuera de él, lo tiene forzosamente proyectado en el objeto, con lo que éste recibe un plus de valor. Pero de ser éste el caso, el objeto ejerce entonces un excesivo influjo sobre el sujeto, manteniéndolo hasta cierto punto en una relación de esclavitud con respecto a él. Es obvio que el Maestro está refiriéndose a esa conocida ligazón al objeto que hace que el mundo asuma el papel de Dios y parezca ser, por tanto, la magnitud absolutamente determinante. Por eso dice a continuación Eckhart que a una persona como ésa «Dios no se le ha convertido todavía en mundo», porque éste ocupa todavía el lugar de Dios para ella. Esa persona, pues, no ha desligado el plus de valor del objeto, introvertiéndolo y pasando así a poseer ese valor en sí misma. Si lo poseyese, tendría a Dios (es decir, a ese valor) siempre como objeto, como mundo, y Dios se habría vuelto mundo para ella. En el mismo pasaje dice Eckhart:

> El de ánimo recto encaja en todas partes y con todas las compañías; el de ánimo torcido, a todo y a todos encuentra pegas. Y es que el de ánimo recto tiene a Dios consigo[145].

Quien porta en sí mismo ese valor está de buen humor en todas partes; no depende de los objetos, es decir, no los necesita ni espera encontrar en ellos lo que le falta.

418 A partir de estas consideraciones estaría perfectamente claro que Dios es en Eckhart un estado psíquico o, por decirlo con mayor propiedad, *psicodinámico*.

> Una vez más, lo que entendemos por «Reino de Dios» es el *alma*, porque *el alma tiene la misma naturaleza que la divinidad*. Por eso, lo dicho aquí del Reino de Dios, es decir, que Dios mismo es

144. El concepto de libido de los batak. Cf. Warneck, *Die Religion der Batak*. *Tondi* es el nombre para la fuerza mágica en torno a la que, por así decirlo, giran todas las cosas.
145. Büttner, *op. cit.*, II, pp. 6 s.

ese Reino, puede en verdad decirse también del alma. *Todo ha llegado a ser por él*, prosigue diciendo san Juan. *Del alma tiene ello que entenderse*, *porque el alma es el Todo*. Lo es por ser imagen de Dios. Pero como tal es también el Reino de Dios... Hasta tal punto, dice un maestro, está Dios en el alma, que toda su divinidad descansa en ella. Es un más alto estado para Dios estar en el alma que para ella estar en Dios; no es esto último lo que la hace bienaventurada, sino que Dios esté en ella. Confiad en ello: *Dios mismo es dichoso en el alma*[146].

419 El alma, ese concepto que tantos significados tiene y tan diversamente interpretado ha sido, se corresponde —históricamente hablando— con un contenido obligado a poseer una cierta autonomía dentro de los límites de la consciencia. Si así no fuera, en efecto, a nadie se le habría ocurrido jamás atribuirle una esencia independiente, cual si se tratase de una realidad objetivamente perceptible. Tiene que ser un contenido al que convenga espontaneidad y, como consecuencia forzosa de ello, también una parcial inconsciencia, como a todo complejo autónomo. Como es sabido, el primitivo suele tener varias almas, es decir, varios complejos autónomos con un grado de independencia muy elevado, por el que éstos dan la impresión de poseer una existencia separada (de modo parecido a como ocurre en ciertas enfermedades mentales). A superiores niveles el número de almas va paulatinamente reduciéndose, hasta que en el más evolucionado de los estadios culturales hasta ahora alcanzados el alma se diluye por entero en la cualidad consciente de todos los procesos psíquicos y no sigue ya existiendo más que como un término con el que referirse a la totalidad de estos últimos. Esa contracción del alma no sólo caracteriza a la cultura occidental, sino también a la oriental. En el buddhismo todo se disuelve en esa cualidad consciente, e incluso los *samskaras*, las fuerzas formativas inconscientes, tienen que alcanzarse y transformarse mediante el autodesarrollo religioso.

420 Contrariamente a esta evolución histórica de la idea de alma que de forma tan sumaria acabamos de resumir, la psicología analítica trabaja con un concepto de alma que no coincide con el global de las funciones psíquicas. Nosotros, en efecto, definimos al alma, por un lado, como relación con lo inconsciente y, por otro, como una personificación de los contenidos inconscientes. Desde el punto de vista cultural, que todavía siga habiendo personificaciones de contenidos inconscientes puede parecer una cosa lamentable, tan deplorable como puede a una persona con una consciencia educa-

146. *Vom Gottesreich*, citado en Büttner, *op. cit.*, p. 195.

da y diferenciada antojársele el hecho de que todavía siga habiendo contenidos inconscientes. Pero como la psicología analítica se ocupa de la naturaleza humana real y no de la que, en opinión de algunos, sería la ideal y debería existir en su lugar, nos encontramos con que los mismos fenómenos que indujeron ya en el pasado a los hombres primitivos a hablar de «almas» en plural continúan a fecha de hoy produciéndose con la misma terquedad que entonces; con esa misma tozudez con la que, por poner un ejemplo, tantísimas personas continúan empeñándose hoy en las actuales naciones civilizadas europeas en creer en la existencia de fantasmas. Podemos ser todo lo partidarios que queramos de una teoría de la «unidad del yo» y negar en redondo, basándonos en ella, la existencia de complejos autónomos, que no por ello le importarán menos a la naturaleza semejantes teorías abstractas.

421 Así como el «alma» es una personificación de contenidos inconscientes, así también es Dios, con arreglo a la definición que hemos dado de él, un contenido inconsciente, una personificación —de concebírselo en términos personales— o una imagen o expresión —de concebírselo meramente o en lo principal en términos dinámicos—, y, por tanto, en esencia lo mismo que el alma, en la medida en que se conciba a ésta como la personificación de un contenido inconsciente. La concepción del Maestro Eckhart es, pues, rigurosamente psicológica. Mientras el alma, como él mismo dice, esté solamente en Dios, no será bienaventurada. Si por «bienaventuranza» se entiende un estado en que se goza de una salud y vitalidad particularmente intensas, entonces ese estado, según Eckhart, no puede darse mientras la *dynamis* que llamamos Dios, la libido, yazga oculta en los objetos. Porque mientras el valor supremo o Dios, como dice Eckhart, no esté en el alma, la fuerza estará fuera, es decir, en los objetos. El valor supremo, Dios, tiene que ser retirado de los objetos para que Dios mismo pueda entrar en el alma y elevarse a un «estado más alto», que para Él es de «bienaventuranza». Psicológicamente quiere esto decir que, cuando la libido divina, o lo que es lo mismo, el plus de valor proyectado, es reconocido como una proyección[147] y los objetos son privados de su importancia por medio de este conocimiento, ese plus pasa a ser considerado como perteneciente al individuo, suscitándose así el sentimiento

147. Que se reconozca una cosa como una proyección, es algo que no debe jamás confundirse con un proceso intelectual. El conocimiento intelectual sólo disuelve una proyección cuando ésta, por decirlo así, está «madura» para ser disuelta. Mediante un juicio intelectual o un acto de la voluntad es imposible extraer la libido de una proyección que no esté lista para su disolución.

de que se posee una mayor vitalidad, es decir, una nueva pendiente. Dios, la intensidad vital suprema, se encuentra entonces en el alma, en lo inconsciente. Pero esto no debe entenderse en el sentido de que Dios sea entonces del todo inconsciente, como si aun su misma idea se hubiera desvanecido de la consciencia, sino en el de que el valor supremo ha cambiado de localización, pasando de encontrarse fuera a hacerlo dentro. Los factores autónomos no son ya los objetos, sino que Dios mismo se ha convertido en un complejo psicológico autónomo. Un complejo de este tipo, ahora bien, nunca es *consciente* más que en parte, pues sólo se asocia al yo con reservas, es decir, en ningún caso de manera que éste pueda abarcarlo del todo, porque de lo contrario dejaría de ser autónomo. Y éste es el motivo de que a partir de este momento el determinante ya no sea el objeto sobrevalorado, sino lo inconsciente. De ahí proceden ahora las influencias determinantes, de las que el mismo sujeto siente y sabe que proceden de lo inconsciente, y de este modo se suscita una «unidad del ser» (en palabras de Eckhart), una relación entre la consciencia y lo inconsciente, en la que, con todo, siempre es el segundo el que prevalece en importancia.

422 Tenemos ahora que preguntarnos de dónde provendría esa bienaventuranza o deleite amoroso (la *ânanda* de la que los indios dicen que es Brahman mismo)[148]. El valor superior reside en ese estado en lo inconsciente. Hay, pues, una pendiente que acaba en la consciencia, lo que significa que, a la vez que lo inconsciente aparece como la magnitud determinante, el yo anejo a la consciencia de la realidad se desvanece en comparación casi en su totalidad. Este estado se parece extraordinariamente al propio del *niño*, por un lado, o del *primitivo*, por otro, asimismo gobernado en gran medida por lo inconsciente. Podríamos decir, sin miedo a equivocarnos, que la causa de esa bienaventuranza reside en la recreación de la primitiva situación paradisíaca. Pero todavía quedaría por entenderse por qué esa situación inicial resulta tan especialmente dichosa. Ese sentimiento de bienaventuranza acompaña todos esos momentos que se caracterizan por fluir en ellos la vida como un torrente, es decir, todos esos momentos o situaciones en que lo que estaba atascado puede otra vez fluir libremente, y en los que ya no es necesario hacer ningún esfuerzo consciente en esta o aquella dirección para descubrirse un camino u obtenerse un resultado. Son situaciones o estados de ánimo en los que «las cosas marchan por sí solas», en los que no hay que cumplir con esfuerzo

148. William Blake, el místico inglés, dice en *The Marriage of Heaven and Hell*: «Energy is eternal delight». *The Writings of William Blake* I, p. 182.

ningún tipo de requisitos que prometan ser causa de alegría ni de dicha. Ese gozo que, despreocupándose de lo externo, mana desde dentro en cálida corriente, tiene en la infancia su más inolvidable divisa. De ahí que el «ser como un niño» sea un símbolo de esa particular condición interna bajo el que la «bienaventuranza» hace aparición. Ser como un niño significa poseer una reserva de libido acumulada que puede todavía correr como un torrente. Al niño le fluye la libido en las cosas; así es como se adueña él del mundo, y también como poco a poco se pierde a sí mismo en él —por emplear ahora un lenguaje religioso— al ir concediéndoles un cada vez mayor valor a los objetos. Luego viene el ser dependiente de ellos, y de ahí resulta lo necesario de sacrificarse, es decir, de tener que recobrar la libido perdida, de tener que cortar los lazos. De este modo es como la doctrina intuitiva del sistema religioso trata de reunir otra vez la energía, representando ella misma ese proceso de reunión en sus símbolos. La plusvalía del objeto arroja, comparada con la minusvalía del sujeto, una pendiente de retorno, por la que la libido podría volver a fluir con toda naturalidad hacia el sujeto de no estar ahí la barrera creada por las fuerzas de la consciencia. Entre los primitivos observamos por todas partes usos religiosos que se practican con toda naturalidad, porque el primitivo puede seguir sin dificultad sus instintos ora en esta ora en aquella otra dirección. Con sus ceremonias religiosas vuelve a procurarse esa fuerza mágica de que tiene necesidad, o a recuperar esa alma que se le había extraviado por la noche.

423 El punto de referencia de las grandes religiones reza: «No es de este mundo», y con él queda dada la reorientación hacia el interior del sujeto, es decir, hacia lo inconsciente, del movimiento de la libido. La retirada e introversión generales de ésta genera allí una concentración de libido, que se simboliza como un «objeto precioso», la «perla de gran precio» de las parábolas evangélicas, el «tesoro escondido en un campo». De este último símil se sirve también Eckhart, quien lo interpreta como sigue:

> «El Reino de los Cielos es como un tesoro escondido en un campo», dice Cristo. Ese campo es el alma, en la que escondido yace el tesoro del Reino de Dios. Por eso Dios, y toda criatura, es feliz en el alma[149].

424 Esta interpretación concuerda con nuestras reflexiones psicológicas. El alma es la personificación de lo inconsciente, donde yace

149. Büttner, *op. cit.*, II, p. 195.

el tesoro, es decir, la libido sumida o inmersa en la introversión. A ese importe de libido se le da el nombre de «Reino de Dios», con el que se significa una unidad o unión permanentes con Dios, la vida en su Reino y, por tanto, en ese estado en que hay un preponderante importe de libido en lo inconsciente que determina desde allí la vida consciente. La libido concentrada en lo inconsciente proviene del objeto, del mundo, a los que ella misma confería supremacía en el pasado con anterioridad a abandonarlos. Por entonces, Dios estaba *fuera*, mientras que ahora opera desde *dentro* como el tesoro escondido que se concibe como «Reino de Dios». Es evidente que con eso se está significando que la libido ahora acumulada en el alma representa una relación con Dios (con el Reino de Dios). Cuando el Maestro Eckhart llega ahora a la conclusión de que el alma sería ella misma el Reino de Dios, el alma se concibe aquí como relación con Dios, y Dios sería la fuerza que en ella opera y que por ella es percibida. Eckhart llama también al alma «imagen de Dios».

425 Las concepciones etnológicas e históricas del alma permiten apreciar con claridad que ésta es un contenido que, por un lado, pertenece al sujeto, pero que, por otro, forma también parte del mundo de los espíritus, es decir, de lo inconsciente. Debido a ello, el alma tiene en sí siempre algo de terrenal y algo de espectral. Lo mismo ocurre con la fuerza mágica, la fuerza divina, entre los primitivos, mientras que las concepciones propias de etapas culturales más evolucionadas separan nítidamente a Dios del hombre y acaban por elevarlo a las alturas de la más absoluta idealidad. Pero como pese a ello el alma no pierde nunca su posición de intermediaria, en ella hay que ver una función entre el sujeto consciente y las profundidades inconscientes para él inaccesibles. La fuerza determinante que opera desde esas profundidades (Dios) es representada por el alma, es decir, ésta crea símbolos e imágenes, y ella misma es solamente una imagen. En esas imágenes trasvasa las fuerzas de lo inconsciente a la consciencia. Es, así, recipiente y transmisora, un órgano perceptivo con el que captar contenidos inconscientes. Lo que ella percibe son símbolos. Pero los símbolos son energías informadas, fuerzas, es decir, ideas determinantes poseedoras de un valor igual de grande en términos espirituales que afectivos. Cuando, como dice Eckhart, el alma está en Dios, no es aún bienaventurada, lo que significa que cuando esta función perceptiva está completamente ahogada por la *dynamis*, el estado resultante no es de felicidad. En cambio, cuando Dios está en el alma, cuando ésta, en otras palabras, acoge como un dúctil recipiente a lo inconsciente y se remodela a sí misma en imagen o símbolo del mismo, la

situación es de felicidad. Vemos, así, que el estado feliz es un *estado creativo*, como con bellas palabras lo expresa Eckhart:

> Si me preguntaran: «¿Por qué oramos, por qué ayunamos, por qué hacemos obras buenas, por qué hemos sido bautizados, por qué... se hizo Dios hombre?». Respondería diciendo que para que Dios naciese en el alma, y el alma a su vez en Dios. La Escritura entera se escribió, y Dios creó el mundo entero, para que Dios naciese en el alma y el alma a su vez en Dios. *La naturaleza intimísima de todo grano es el trigo; la de todo metal, el oro; y la de todo nacimiento, el hombre*[150].

426 Aquí está diciendo Eckhart claramente que Dios mantiene una relación de indudable dependencia con el alma, y, a la vez, que ésta es el lugar de nacimiento de Dios. A la luz de lo que desde hace un rato venimos diciendo, lo que esta frase quiere decir es fácil de entender. La función perceptiva (el alma) capta los contenidos de lo inconsciente, y como función creadora da a luz la *dynamis* en forma simbólica[151]. Lo que alumbra el alma son, psicológicamente hablando, imágenes, imágenes de las que nuestra habitual forma racional de ver las cosas da por sentado que carecen de valor y que, de hecho, en el sentido de que no es posible obtener un beneficio inmediato de ellas en el mundo objetivo, carecen efectivamente de él. La primera vía para poder hacer un uso de ellas la ofrece, presuponiéndose que se tenga dotes artísticas[152], el *arte*; la segunda, la *especulación filosófica*[153]; la tercera, la cuasi *religiosa* que conduce a la herejía y a la fundación de sectas; y la cuarta consistiría en hacer uso de las fuerzas que yacen en las imágenes para el libertinaje en cualquiera de sus formas. Estas dos últimas variantes cobraron cuerpo con especial claridad en las corrientes encratita (abstinente, ascética) y antitáctica (anarquista) de la gnosis.

427 Pero aunque la conscienciación de las imágenes posea también un valor indirecto para la adaptación a la realidad, al ser liberada de este modo la relación con el mundo real de su contaminación con la fantasía, el principal valor de las imágenes estriba en lo que ellas tienen que aportar a la dicha y el bienestar subjetivos, con independencia de lo favorable o desfavorable de las circunstancias externas. El estar adaptado es sin duda un ideal. Pero adaptarse no siempre es

150. *Von der Erfüllung*, en Büttner, *op. cit.*, 1, p. 1.

151. Según Eckhart el alma es tanto la que aprehende como lo aprehendido. Büttner, *op. cit.*, I, p. 186.

152. Ejemplos literarios de ello serían E. T. A. Hoffmann, Meyrink, Barlach, y, a un nivel superior, Spitteler, Goethe y Wagner.

153. Nietzsche en el *Zaratustra*.

posible, ya que hay situaciones en las que la única adaptación viable consiste en tolerar con paciencia las circunstancias. Esta forma de adaptación pasiva es hecha posible y facilitada por el desarrollo de las imágenes de la fantasía. Hablo de «desarrollo», porque las fantasías empiezan por no ser más que una materia prima de dudoso valor, que tiene por ello que ser sometida a una elaboración para poder imprimirse en ellas esa figura que es a la vez la más adecuada para que rindan un máximo de beneficios. Esa elaboración es una cuestión técnica, en la que en el presente contexto no puedo detenerme. Lo más que puedo decir aquí, en aras de la claridad, es que en esencia habría dos metodologías de elaboración: la «reductiva» y la «sintética». Aquélla lo reconduce todo a los instintos primitivos, mientras que ésta va desarrollando a partir del material dado un proceso de diferenciación de la personalidad. Los métodos reductivo y sintético son complementarios entre sí, porque la reducción al instinto conduce a la realidad, y a continuación a la sobrevaloración de ésta y, por ende, a la obligación de un sacrificio. El método sintético desarrolla las fantasías simbólicas que resultan de la libido introvertida por el sacrificio. De esa elaboración surge una nueva actitud frente al mundo, que por mor de su diferenciación ofrece una nueva pendiente. A la transición a la nueva actitud la he llamado «función transcendente»[154]. En la actitud renovada vuelve a salir a la luz en forma de logro positivo la libido previamente sumida en lo inconsciente, correspondiéndose todo ello con la reconquista de una vida visible, que es a su vez lo significado por el símbolo del nacimiento divino. A la inversa, cuando la libido se retira del objeto externo para sumirse en lo inconsciente, entonces el «alma nace en Dios». Pero esta situación no es de dicha (como acertadamente hace notar Eckhart) porque constituye un acto negativo en lo referente a la vida cotidiana, un descenso a un *Deus absconditus* al que adornan cualidades muy diferentes a las del Dios que brilla a la luz del día[155].

428 Eckhart habla del nacimiento divino como de un proceso que se repite a menudo. De hecho, el proceso de que estamos tratando aquí es un proceso psicológico que a nivel inconsciente está produciéndose poco menos que sin interrupción, pero del que nosotros

154. Cf. § 833 del presente volumen y mi ensayo «La función transcendente», en *Geist und Werk* (Homenaje a Daniel Brody) [OC 8,2].

155. Eckhart dice: «Por eso retorno a mí mismo, y ahí encuentro los lugares más profundos, más profundos aún que el mismo infierno; porque incluso de allí me expulsa mi miseria: ¡no puedo huir de mí mismo! ¡Ahí quiero establecerme y ahí quiero quedarme!». *Von dem Zorne der Seele und von ihrer rechten Stätte*; cf. Büttner, *op. cit.*, I, p. 180.

sólo llegamos a ser relativamente conscientes en sus fluctuaciones más extremas. Los conceptos goetheanos de sístole y diástole dan seguramente aquí en el blanco a título intuitivo, apuntando a lo que habría que contemplar como un sucederse rítmico de las manifestaciones vitales, como un vibrar acompasado de esas mismas fuerzas vitales que por regla general discurren inconscientemente. Ésta podría ser a su vez la explicación de que la terminología ya existente para estos procesos sea en su mayor parte de índole religiosa o mitológica, porque tales expresiones o fórmulas hacen siempre referencia ante todo a hechos psicológicos inconscientes, y nunca a las fases lunares y demás procesos astronómicos que, según insiste en reiterar la interpretación científica de los mitos, se ocultarían propiamente tras ellas. Al tratarse de procesos en su mayor parte inconscientes, como científicos tenemos que realizar un esfuerzo enorme para liberarnos del lenguaje metafórico en un grado siquiera suficiente como para poder alcanzar el nivel poseído por las metáforas de otras ciencias. Pero la reverencia por los grandes misterios de la naturaleza, que el lenguaje religioso se afana por expresar en símbolos santificados por su antigüedad, su hondura de significado y su belleza, no se verá mortificada por la extensión de la psicología a esos ámbitos, a los que hasta ahora ninguna ciencia ha sabido encontrar acceso. Nosotros nos limitamos a hacer retroceder un trecho a los símbolos y arrojar un poco de luz sobre una parte de sus dominios, sin a la vez incurrir en el error de creer que mediante ese expediente habríamos creado nada que no sea otro símbolo más para ese mismo enigma, que ninguna de las eras que nos han precedido supo descifrar. Nuestra ciencia es también ella un lenguaje de metáforas, pero al expresarse con conceptos, en lugar de con representaciones concretas, como hacía la antigua hipótesis mitológica, resulta más adecuada que ésta a efectos prácticos. El alma, como dice Eckhart,

> hizo primero a «Dios» por ser criatura, de suerte que hasta haber sido el alma creada no hubo Dios. Poco antes he dicho que «yo soy la causa de que Dios sea». Dios es Dios por el alma: su ser Deidad lo es por sí mismo[156].
>
> Pero también Dios llega a ser y pasa[157].
>
> Como todas las criaturas Lo declaran, Dios llega a ser. Cuando aún moraba en el hondón y suelo de la Deidad, en su corriente y fuente, nadie me preguntaba dónde quería ir o lo que hacía: nadie

156. *Vom Schauen Gottes und von Seligkeit*, en Büttner, *op. cit.*, I, p. 198.
157. *Von des Geistes Ausgang und Heimkehr*, en Büttner, *op. cit.*, I, p. 147.

> había allí que hubiera podido hacerme esas preguntas. Sólo al manar yo hacia fuera, anunciaron todas las criaturas a Dios... ¿Y por qué no hablan ellas de la Deidad? Todo lo que está en la Deidad es *Uno*, y de ello nada puede decirse. *Sólo Dios hace algo*; la Deidad no hace nada, nada tiene por hacer... ni ha buscado jamás nada que llevar a cabo. Dios y la Deidad se diferencian como el hacer y el no hacer nada. Cuando vuelvo a mi morada en Dios, nada me figuro ya en mí, por lo que mi reentrada es mucho más magnífica que mi primera salida. Porque lo cierto es que soy yo el que hace que todas las criaturas, *elevadas de su sentir al mío*, lleguen a ser Uno en mí. Cuando retorno entonces al hondón y suelo de la Deidad, a su corriente y fuente, nadie me pregunta de dónde vengo ni dónde he estado. Nadie me ha echado de menos. Eso quiere decir: *Dios pasa*[158].

429 Como se desprende de estas citas, Eckhart distingue a Dios de la Deidad; ésta es el Todo que no se conoce ni se posee, mientras que aquél manifiesta ser *una función del alma* en el mismo sentido en que ésta sería una función de la divinidad. Es evidente que la Deidad es el poder creador ubicuo, el instinto —ahora en términos psicológicos— generador y creador que no se conoce ni se posee a sí mismo y que cabría comparar con la idea schopenhaueriana de *voluntad*. Como criatura, el alma «dice» a Dios. Él es en la medida en que el alma es diferente de lo inconsciente y en la medida en que ella percibe las fuerzas y contenidos de lo inconsciente, y «pasa» tan pronto como el alma se sumerge en la «corriente y fuente» de la fuerza inconsciente. Así, Eckhart dice en otro pasaje:

> Cuando salí de Dios, dijeron todas las cosas: «¡Hay un Dios!». Pero eso no puede ahora hacerme dichoso, porque en ese momento me concibo como una criatura. Pero en la ruptura, al querer estar vacío en la voluntad de Dios y vacío hasta de esa misma voluntad, y de todas sus obras, y *aun de Dios mismo*, ahí soy más que todas las criaturas, ahí no soy ni Dios ni criatura. Soy lo que fui y seguiré siendo, ahora y por siempre. Ahí recibo un empujón que me eleva por encima de todos los ángeles. Gracias a él me vuelvo tan rico que Dios no puede bastarme según todo lo que como Dios es y según todas sus obras, porque en esa ruptura recibo lo que Dios y yo somos juntos. Ahí soy lo que fui, y ya no aumento ni disminuyo, porque soy lo inmutable, lo que mueve todas las cosas. Aquí deja de encontrar Dios su sitio en el hombre, pues aquí ha reconquistado éste por su pobreza lo que viene siendo eternamente y seguirá siendo por siempre. Aquí Dios es absorbido en el espíritu[159].

158. Büttner, *op. cit.*, I, p. 148.
159. *Von der Armut am Geiste*, en Büttner, *op. cit.*, I, pp. 176 s.

430 La «salida» significa una consciencianción del contenido y la fuerza inconscientes en la forma de una *idea* nacida en el alma. Este acto supone diferenciarse conscientemente de la *dynamis* inconsciente, separarse el yo como sujeto de Dios (es decir, de la *dynamis* inconsciente) como objeto. Y así es como Dios «llega a ser». Cuando esta separación es otra vez anulada por la «ruptura», es decir, por el «corte» que separa al yo del mundo y por una identificación del yo con la *dynamis* impelente de lo inconsciente, entonces Dios desaparece en tanto que objeto y se convierte en un sujeto ya no distinto del yo; dicho de otro modo, el yo como producto relativamente tardío de la diferenciación es nuevamente unido a la omnivinculación mística y dinámica (la *participation mystique* de los primitivos). He aquí la inmersión en la «corriente y fuente». Las numerosas analogías con las ideas de Oriente saltan de inmediato a la vista. Personas más cualificadas que yo las han destacado con todo detalle. Pero este paralelismo, en el que no hay que buscar una transmisión directa, demuestra que Eckhart piensa desde las honduras de la mente colectiva que comparten Oriente y Occidente. Ese fundamento común, del que no puede hacerse responsable a ninguna historia compartida, es el substrato de la mentalidad primitiva y su primitivo concepto energético de Dios, donde la *dynamis* impelente no se ha solidificado aún en el cristal de la idea abstracta de la divinidad.

431 Esa vuelta a la naturaleza prístina, esa regresión religiosamente organizada a las condiciones psíquicas de la prehistoria, la comparten todas las religiones que están vivas en el sentido más hondo de este término, desde las reidentificaciones de los rituales totémicos de los aborígenes australianos[160] hasta los éxtasis de los místicos cristianos de nuestra época y nuestra civilización. Mediante esa vuelta es reestablecida la situación de partida, la improbabilidad de la identidad con Dios, y en virtud de esa improbabilidad, que sin embargo se ha convertido en impresionantísima experiencia, se suscita una nueva pendiente; el mundo es creado de nuevo al haberse renovado la actitud del hombre hacia el objeto.

432 Hablando, como lo estamos haciendo aquí, de la relatividad del símbolo de Dios, desatenderíamos nuestros más elementales deberes históricos si omitiésemos mencionar a aquel solitario en su propio tiempo, a cuyas visiones quiso un trágico destino reservar la incomprensión de sus contemporáneos: Angelus Silesius. Lo que el Maestro Eckhart trató de expresar con un enorme esfuerzo de su pensamiento y a menudo en un lenguaje apenas inteligible,

160. Spencer y Guillen, *The Northern Tribes of Central Australia*.

lo dice Silesius en versos breves y conmovedores, por lo íntimo de los mismos, que con ademán reflexivo reflejan la misma relatividad de Dios ya afirmada por Eckhart. Dejemos que sean sus versos quienes hablen por sí mismos:

Sé que sin mí Dios no puede vivir ni una hora;
Aniquilado yo, del todo forzosamente moriría Él sin demora.

Dios no puede crear sin mí ni aun al más indigno gusano:
Si no lo sostuviera yo también con Él, muerto caería aquél
[directamente de mi mano.

Soy tan grande como Dios, y Él que yo igual de pequeño:
Ni Él puede estar sobre mí, ni yo mirarle desde abajo
[como a un dueño.

Dios es en mí el fuego, y yo en Él su incandescencia
¿Puede imaginarse unión más íntima o que posea mayor
[transcendencia?

Dios me ama más que a sí: yo le amo más que a mí,
Así, lo mismo es lo que yo a Él le doy de mí, que lo que
[Él a mí me da de sí.

Él es Dios y hombre para mí, yo para Él ambas cosas otra vez.
Su sed la apago yo, y Él viene en mi ayuda necesariamente
[y sin doblez.

Dios, que a nosotros se acomoda, para nosotros es lo que queremos;
Ay de nosotros, si no llegamos a ser también para Él lo que debemos.

Dios, tú eres lo que eres: yo soy el que soy, como Vos.
Si conoces a alguien bien, entonces está claro que nos conoces
[a los dos.

Ni estoy yo fuera de Dios, ni está Él tampoco en mi exterior.
Mi ornamento tengo yo en Él, y yo también soy toda su luz
[y resplandor.

En el Hijo soy sarmiento que el Padre injerta y riega.
Dios, Espíritu Santo, es el fruto que de mí se eleva al calor
[de esta refriega.

Soy el hijo y pequeñín de Dios, y mi niño es también Él con fruición:
¿Cómo puede ser que los dos seamos ambas cosas a la vez
[y sin contradicción?

Conviértame yo en Sol, pues así podré brillar,
Y con mis rayos pintar de la divinidad el incoloro e insondable mar*.

* Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*.

433 Sería ridículo pensar que ideas tan audaces como éstas, o como las de Eckhart, no son más que vacías invenciones urdidas en una especulación consciente. Este tipo de ideas son siempre fenómenos de honda significación histórica, que avanzan impulsados por corrientes inconscientes en la psique colectiva. Tras los umbrales de la consciencia otros miles de personas diferentes y anónimas aguardan con ideas y sentimientos similares, preparadas para abrirles las puertas a una nueva era. En la audacia de estas ideas se pronuncia con despreocupada e inquebrantable seguridad un espíritu consciente, que con la misma inexorabilidad de una ley natural se dispone a ser causa de una transformación y renovación espirituales. Con la Reforma, esa corriente alcanzó por fin a elevarse a título universal a la superficie. La Reforma acabó en gran medida con la Iglesia como mediadora de la salvación, trayendo de nuevo a un primer plano la relación personal con Dios. La cima de la suprema objetivación de la idea de Dios quedó con ello superada, y a partir de aquí el concepto de Dios empezó a volverse más y más sujetivo cada vez. Ese proceso de subjetivización tiene como lógico corolario la aparición de numerosas sectas, y la última de sus consecuencias en el individualismo, el cual representa una nueva forma de «aislamiento» y entraña como más inmediato peligro el de la inmersión en la *dynamis* inconsciente. El culto de la «bestia rubia» nace en estos derroteros, al igual que otras muchas cosas por las que nuestra época se distingue de las que la precedieron. Pero tan pronto como se produce esa inmersión en el instinto, por la otra parte se alza una y otra vez, contra lo puramente informe y caótico de la mera *dynamis*, la exigencia de forma y ley. Al sumergirse en la corriente, el alma tiene que crear también el símbolo que acoge, retiene y expresa esa fuerza. El proceso que está teniendo lugar en la psique colectiva lo perciben y adivinan aquellos poetas y artistas cuya inspiración tiene su principal fuente en lo inconsciente y, por tanto, en contenidos inconscientes, y cuyo horizonte mental es lo suficientemente vasto como para captar, cuando menos en sus manifestaciones externas, los problemas fundamentales de su tiempo.

5. LA NATURALEZA DEL SÍMBOLO UNIFICADOR EN SPITTELER

434 El *Prometeo* de Spitteler comienza en un punto psicológico de inflexión, describiendo la disgregación del par de opuestos hasta entonces unidos. Prometeo, el escultor y vasallo del alma, abandona el círculo de los hombres, mientras que, por su parte, la sociedad humana, prestando oídos a una moral rutinaria y sin alma, se entrega

en brazos de Behemot y de las consecuencias contradictorias y destructivas de un ideal obsoleto. A la hora justa, Pandora (el alma) crea en lo inconsciente la joya salvadora, que sin embargo no es recibida por los hombres, incapaces de comprenderla. Las cosas sólo empiezan a mejorar al intervenir la tendencia prometeica, que con penetración e inteligencia hace recapacitar primero a unas pocas personas y, luego, a un gran número de ellas. Como es natural, esta obra no puede hundir sus raíces más que en la privacidad de su creador. Pero si no consistiera más que en una elaboración poética de esas vivencias puramente personales, su valor adolecería en gran medida de universalidad y consistencia. Como no sólo vivencia, representa y se hace eco de cuestiones personales, sino también de las personales experiencias de Spitteler con problemas de nuestro tiempo principalmente colectivos, se hace no obstante acreedora a la universalidad. En su primera aparición, sin embargo, hubo de topar a la vez con la indiferencia de sus contemporáneos, pues en su vasta mayoría éstos están llamados a preservar el presente inmediato que les ha tocado vivir y cantar sus alabanzas, contribuyendo así a que se produzca ese mismo desenlace funesto que el espíritu creador había adivinado y se había esforzado por conjurar.

435 Tenemos ahora que ocuparnos de una importante cuestión, y preguntarnos cuál sería la verdadera naturaleza de la joya y símbolo de la vida renovada en los que el poeta cree haber percibido la fuente de la alegría y la salvación. Hemos reunido ya toda una serie de evidencias que atestiguan la naturaleza «divina» y la «divinidad» de la joya. Con ellas ha quedado claramente dicho que en este símbolo se albergan posibilidades para nuevas descargas de energía, es decir, para el desbloqueo de la libido presa en lo inconsciente. Lo significado por el símbolo es siempre lo mismo: «En una forma similar a ésta se vuelve posible una nueva manifestación de la vida, una liberación de la sensación de constreñimiento y hastío». La libido liberada por el símbolo de su confinamiento en lo inconsciente se simboliza mediante un dios rejuvenecido o incluso del todo nuevo, al modo en que, por ejemplo, Yahvé se transformó en el cristianismo en un Padre amante y en general de superior y más espiritual moralidad. El motivo de la renovación de Dios[161] goza de difusión universal y su conocimiento puede, por ello, darse por supuesto. En lo relativo al poder salvífico de la joya dice Pandora: «Sino que, mira, he oído hablar de un pueblo humano rico en dolores y digno de conmiseración, y por eso he pensado en un

161. Cf. Jung, *Transformaciones y símbolos de la libido*.

regalo con el que, si tú me lo permites, quisiera consolarlo y aliviar sus muchos sufrimientos»[162]. Los brotes del árbol que protegen su nacimiento cantan así: «Pues aquí está el presente, y aquí está la bienaventuranza, y aquí está la gracia»[163].

436 El mensaje que trae el «niño milagroso», el nuevo símbolo, son el amor y la alegría y, por tanto, un estado de índole paradisíaca. Hay aquí un claro paralelo con el nacimiento de Cristo, mientras que el saludo de la diosa Sol[164] y el milagro de que hombres que están lejos de allí se vuelvan «buenos» y sean bendecidos[165] en el momento de producirse el nacimiento, recuerda a lo sucedido al nacer Buddha. De la «bendición divina» destacaré nada más que este pasaje: «Que a cada hombre vuelvan las imágenes que cuando niño entrevió del futuro al conjuro de una fantasía soñadora»[166], con el que está diciéndose claramente que las fantasías de la infancia quieren hacerse realidad, es decir, que esas imágenes no han desaparecido, sino que vuelven a aproximarse al hombre adulto buscando ser cumplidas. Como en la obra de Barlach dice el viejo Kule:

> Cuando yazgo acostado por la noche y las almohadas de las tinieblas oprimen mi pecho, a veces se agolpa en mi torno una luz que resuena, visible a mis ojos y a mis oídos audible. Allí se alzan entonces las bellas figuras de un futuro mejor en torno a mi lecho. Aún rígidas, pero de una belleza magnífica, adormecidas todavía; *mas quien las despertase, conferiría al mundo un mejor semblante. Quien así pudiera hacerlo, un héroe sería*... ¡Qué corazones no latirían entonces por primera vez! Del todo diferentes, y con latidos del todo distintos de los que ahora los animan... No se hallan aún ellas bajo el Sol, y en ningún lugar son bañadas por sus rayos. *Pero quieren salir de su noche, y acabarán por hacerlo algún día*. Todo el arte está en conducirlas al Sol; allí sí que vivirían[167].

437 También Epimeteo siente añoranza de la imagen, de la joya; y dice en la conversación en torno a la estatua de Heracles (¡el héroe!): «Éste es el significado de la estatua, y si somos inteligentes nuestra fama sólo puede consistir en tener la ocasión, y aprovecharla, *de que una joya madure sobre nuestra cabeza y sepamos, además, conquistarla*»[168]. Incluso cuando la joya, tras ser rechazada por Epimeteo, es presentada a los sacerdotes, éstos cantan con los mismos

162. Spitteler, *Prometheus und Epimetheus*, p. 108.
163. *Ibid.*, p. 127.
164. *Ibid.*, p. 132.
165. *Ibid.*, p. 129.
166. *Ibid.*, p. 128.
167. *Der tote Tag*, pp. 30 s.
168. Spitteler, *op. cit.*, p. 138.

acordes que entonaba la añoranza de Epimeteo: «Ven, oh Dios, con tu gracia», para a continuación rechazar y despreciar la joya celeste que se les ofrece. No es difícil reconocer en el comienzo del himno que cantan los sacerdotes los versos del cántico protestante:

Ven, oh ven, Espíritu de vida,
Dios verdadero de eternidad.
Que tu poder no sea en vano
Y nos colme sin cesar,
Así serán espíritu, luz y resplandor
En lo oscuro de nuestro corazón.
Oh Espíritu de fuerza y poder,
Nuestro nuevo y cierto don,
Lleva en nosotros tus obras a ser.

438 Este himno se ajusta a la perfección a lo que venimos diciendo. El que los mismos sacerdotes que lo entonan sean también los primeros en rechazar el nuevo espíritu de vida, el símbolo nuevo, responde por entero a la naturaleza racionalista de las criaturas epimeteicas. La razón busca siempre la solución por la vía racional, coherente y lógica, con lo que prueba estar acertada en todas las situaciones y problemas normales, pero se queda a la vez siempre corta en las cuestiones graves y decisivas. Es incapaz de crear la imagen, el símbolo. Pero es que éste es irracional. Cuando la vía racional acaba en un callejón sin salida —lugar en el que suele acabar siempre pasado algún tiempo—, la solución viene del lado del que no se la esperaba («¿De Nazaret puede salir algo bueno?»). Esta ley psicológica constituye, por ejemplo, la base de todas las profecías mesiánicas. Las profecías mismas son proyecciones de hechos futuros presagiados en lo inconsciente. Como la solución es irracional, la aparición del salvador es unida a una condición imposible de cumplir, es decir, irracional, y, por tanto, a su concepción por una virgen[169]. Esta profecía, como tantas otras, tiene un doble sentido, como en *Macbeth*:

Jamás nadie vencerá a Macbeth
hasta que el gran bosque de Birnam
salga a su encuentro en la alta colina de Dunsinane*.

439 El nacimiento del salvador, es decir, la aparición del símbolo, tiene lugar donde nadie lo espera, justo allí de donde menos probable sería que viniese la solución. Así, dice Isaías (53, 1):

169. Is 7, 14.
* *Macbeth* IV, I.

¿Quién creyó nuestro anuncio?
¿A quién se reveló el brazo del Señor?
Creció en su presencia como brote,
como raíz en tierra árida, sin figura, sin belleza.
Lo vimos sin aspecto atrayente,
despreciado y evitado de los hombres,
como un hombre de dolores acostumbrado a sufrimientos,
ante el cual se ocultan los rostros, despreciado y desestimado.

440 No sólo aparece la solución allí de donde nadie espera que venga, sino que lo hace además, como muestra el pasaje recién citado, adoptando una figura que nada tiene de estimable para el juicio epimeteico. Spitteler no parece haberse inspirado apenas en el modelo bíblico al describir el rechazo del símbolo, o de lo contrario así lo advertiríamos en sus palabras. Más bien parece haber bebido en esas mismas profundidades desde las que profetas y poetas crean sus símbolos salvíficos.

441 La aparición del salvador significa una unión de los opuestos:

Habitará el lobo con el cordero,
la pantera se tumbará con el cabrito,
el novillo y el león pacerán juntos:
un muchacho pequeño los pastorea.
La vaca pastará con la osa, sus crías se tumbarán juntas;
el león comerá paja con el buey.
El niño jugará en la hura del áspid,
la criatura meterá la mano en el escondrijo del basilisco[170].

442 La naturaleza del símbolo salvífico es la de un niño[171], es decir, la actitud infantil o huérfana de prejuicios forma parte del símbolo y su función. Esa actitud «infantil» acarrea *eo ipso* consigo que el lugar de la voluntad caprichosa y la intención racional pase a ser ocupado por un diferente principio rector, cuya «divinidad» es sinónima de lo «superior de su poder». El principio rector posee una naturaleza irracional, por lo que aparece envuelto en el halo de lo milagroso. Esa relación la expresa muy bellamente Isaías 9, 5:

Porque un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado:
lleva al hombro el principado, y es su nombre
Maravilla de Consejero, Dios guerrero,
Padre perpetuo, Príncipe de la paz.

170. Is 11, 6 ss.
171. El «niño milagroso» de Spitteler. Cf. Kerényi y Jung, *Introducción a la esencia de la mitología* [contribuciones de Jung en OC 9/1].

443 Estas determinaciones reproducen una vez más los atributos esenciales del símbolo salvífico con los que tropezábamos ya más arriba. La piedra de toque de sus efectos «divinos» estriba en el irresistible poder del impulso inconsciente. El héroe es siempre una figura pertrechada de poderes mágicos, capaz de hacer posible lo imposible. El símbolo es la vía intermedia, en la que los opuestos toman juntos una nueva dirección, el curso de agua que pone fin al largo período de sequía con la fertilidad. La tensión que precede a la solución la compara Isaías a los dolores de la parturienta:

> Como la preñada cuando le llega el parto
> se retuerce y se queja angustiada,
> así éramos en tu presencia, Señor:
> concebimos, nos retorcimos, dimos a luz viento;
> no trajimos salvación al país, no le nacieron habitantes al mundo.
> Pero vivirán tus muertos, tus cadáveres se alzarán[172].

444 En el acto de la salvación revive lo que yacía muerto y exánime. Traducido a términos psicológicos, significa esto que las funciones que languidecían hasta entonces baldías, yermas, en barbecho, oprimidas, despreciadas, minusvaloradas, etc., han retoñado de pronto y empezado a vivir. La que viene a dar continuación a esa vida que amenazaba con sucumbir en la función diferenciada es precisamente la función menos valorada[173]. Este motivo reaparece en la idea neotestamentaria de la ἀποκατάστασις πάντων, la restauración de todas las cosas[174], que como tal es una variante muy desarrollada de esa versión universal del mito del héroe, en la que éste, al salir del vientre de la ballena, conduce también al exterior a sus padres y a todos los que habían sido anteriormente engullidos por el monstruo, cosa para la que Frobenius reserva el término de «eclosión general»[175]. La relación con el mito del héroe está también preservada en Isaías dos versículos más abajo (27, 1):

> Aquel día castigará Yahvé
> con su espada grande, templada, robusta,
> al Leviatán, serpiente huidiza,
> al Leviatán, serpiente tortuosa, y matará al dragón marino.

445 Con el nacimiento del símbolo toca a su fin la regresión de la libido a lo inconsciente. La regresión se convierte en progresión, el

172. Is 26, 17 ss.
173. Cf. más arriba lo dicho ya sobre las *Cartas* de Schiller.
174. Rm 8, 19.
175. Frobenius, *Der Zeitalter des Sonnengottes*.

represamiento en manantial, haciéndose así añicos el hechizo paralizador del subsuelo originario. Por eso dice también Kule:

> Allí se alzan entonces las bellas figuras de un futuro mejor en torno a mi lecho. Aún rígidas, pero de una belleza magnífica, adormecidas todavía; mas quien las despertase, conferiría al mundo un mejor semblante. Quien así pudiera hacerlo, un héroe sería.
> MADRE: ¡Una vida heroica de lamento y tribulación!
> KULE: ¡Pero tal vez haya alguien capaz de hacerlo!
> MADRE: *Primero tendría que enterrar a su madre*[176].

Del motivo del «dragón materno» me he ocupado con sumo detalle en otro lugar[177], por lo que aquí puedo ahorrarme la obligación de repetirme. La aparición de una vida y una fertilidad renovadas allí donde nada se esperaba, la describe igualmente Isaías en 35, 5 ss.:

> Se despegarán los ojos del ciego, los oídos del sordo se abrirán,
> saltará como un ciervo el cojo, la lengua del mudo cantará.
> Porque han brotado aguas en el desierto, torrentes en la estepa;
> el páramo será un estanque, lo reseco un manantial.
> En el cubil donde se tumbaban los chacales
> brotarán cañas y juncos.
> *Lo cruzará una calzada que llamarán Vía Sacra*:
> no pasará por ella el impuro, y los inexpertos no se extraviarán.

El símbolo salvífico es una vía, un camino, por los que la vida puede seguir avanzando hacia delante sin sufrimientos ni coerciones:

446 En su «Patmos» dice Hölderlin:

> Cerca está
> y difícil de apresar es el Dios,
> pero donde está el peligro, crece
> también lo que salva.

Suenan estas palabras como si la cercanía de Dios supusiera un peligro, es decir, como si la concentración de libido en lo inconsciente constituyese una amenaza para la vida consciente. Pero es que, de hecho, eso es precisamente lo que constituye, porque cuanta más libido se inviste en lo inconsciente —o, por decirlo con más propiedad, inviste allí la libido misma—, tanto más dilatado se vuelve su influjo, su radio de acción: todas las posibilidades funciona-

176. Barlach, *Der tote Tag*, pp. 30 s.
177. Cf. *Transformaciones y símbolos de la libido*. En Spitteler la muerte de Leviatán tiene su paralelo en la derrota de Behemot.

les rechazadas, desestimadas, obsoletas y aun del todo malogradas durante generaciones enteras, despiertan, y empiezan, pese a lo desesperado de las resistencias a menudo opuestas por la actitud consciente, a ejercer un influjo cada vez mayor sobre la consciencia. «Lo que salva» es el símbolo que puede comprender y aunar en él consciencia e inconsciente. A medida que la libido a disposición de la consciencia va poco a poco consumiéndose en la función diferenciada y dejándose complementar con cada vez más lentitud y dificultad, y los síntomas de desunión consigo mismo acumulándose, aumenta el riesgo de acabar inundado y destruido por los contenidos inconscientes, pero a la vez «crece» también el símbolo llamado a solucionar el conflicto. El símbolo está, con todo, tan intimísimamente unido a ese peligro y amenaza, que o bien puede ser confundido con ellos, o bien conjurar él mismo con su aparición el mal y la destrucción. Sea de ello lo que fuere, la aparición de lo salvífico va estrechísimamente ligada a destrucción y desolación. Si lo antiguo no estuviera maduro para desaparecer, no podría surgir nada nuevo; pero lo antiguo no podría ni tendría tampoco que erradicarse, si ello mismo no fuera el elemento pernicioso que cierra el paso a lo nuevo.

447 Esa relación psicológica natural entre los opuestos figura en Is 7, 14 ss., donde se dice que una virgen dará a luz un niño al que pondrá por nombre Emmanuel. Emmanuel significa precisamente «Dios con nosotros», es decir, unión con la *dynamis* latente de lo inconsciente que está garantizada en el símbolo redentor. Pero lo que esa unión empieza por querer decir, vienen a mostrarlo los versículos inmediatamente posteriores:

> Antes que aprenda el niño a rechazar el mal y escoger el bien,
> quedará abandonada la tierra de los dos reyes que te hacen temer[178].
>
> El Señor me dijo:
> —Coge una tabla grande, y escribe con caracteres ordinarios: «Pronto-al-saqueo, Presto-al-botín»...
> Me llegué a la profetisa; ella concibió y dio a luz un hijo. El Señor [me dijo:
> —Ponle por nombre: Pronto-al-saqueo, Presto-al-botín. Porque antes que el niño aprenda a decir «papá, mamá», las riquezas de Damasco y el despojo de Samaría serán llevadas a presencia del rey de Asiria...
> Ya que ese pueblo ha despreciado el agua de Siloé, que corre mansa...
> sabed que el Señor hará subir contra ellos
> las aguas del Éufrates, torrenciales e impetuosas:

178. Is 7, 16.

el rey de Asiria, con todo su ejército,
remontan las orillas, desbordan las riberas,
invaden Judá, rebosan, crecen y alcanzan hasta el cuello.
Y se extenderán sus bordes hasta cubrir la anchura de su tierra,
¡oh Dios-con-nosotros![179].

448 En mis *Transformaciones y símbolos de la libido*[180] señalaba ya que sobre el nacimiento divino pende la amenaza del dragón, el peligro de la inundación y el infanticidio, lo que psicológicamente quiere decir que la *dynamis* latente puede estallar y cubrir la consciencia con sus aguas. Esa amenaza está representada a ojos del profeta por el rey extranjero que gobierna un imperio hostil y poderoso. Para Isaías, como es natural, el problema no es psicológico, sino concreto, a cuenta de lo radical de su proyección. Para Spitteler, en cambio, es en grado sumo psicológico, por lo que está desligado del objeto, pero pese a ello su expresión —sin que por ello estemos autorizados a presumir un préstamo consciente— discurre en términos muy similares a los de Isaías.

449 El nacimiento del salvador es sinónimo de una gran catástrofe porque una vida nueva y plena sólo puede brotar donde no se sospechaba que hubiera vida alguna, ni fuerza ni la posibilidad de una continuación. Mana como un torrente de lo inconsciente, es decir, de esa parte de la psique a la que, de buen grado o por fuerza, se ignora y que, por tanto, es tratada como un cero a la izquierda por todos los racionalistas. De eso a lo que no se concede crédito y se rechaza viene la nueva inyección de fuerza, la renovación de la vida. Pero ¿qué es eso a lo que no se concedía crédito y se rechazaba? Son todos esos contenidos psíquicos que fueron reprimidos por su incompatibilidad con los valores conscientes, y por tanto todo lo feo, inmoral, incorrecto, inapropiado, inútil, etc., es decir, todo lo que pareció un día ser esas cosas al sujeto en cuestión. El peligro estriba ahora en que, conmocionado por la violencia y el renovado y maravilloso resplandor con que reaparecen esas cosas, éste se sienta impelido a repudiar o echar al olvido todos sus antiguos valores, abrazando como principio supremo lo que hasta ahora despreciaba y tachando de burdos errores las verdades que hasta aquí le sostenían. Esa inversión de valores equivale a una destrucción de los valores vitales hasta ahora mantenidos, y se asemeja, por tanto, a la desolación que en el país causa una inundación.

450 El obsequio celestial de Pandora acarrea, así, en Spitteler la ruina a los hombres y al país. Igual que salían en torrente de la caja de

179. Is 8, 1 ss.
180. Nueva ed.: *Símbolos de transformación* [OC 5].

Pandora en el mito clásico enfermedades que cubrían y devastaban la tierra, la joya es fuente de desgracias similares. Para poder entender esto, tenemos que dar cuenta de la naturaleza de este símbolo. Los primeros en tropezar con la joya son los campesinos, como fueron también los pastores los primeros en presentar sus saludos al Salvador. Dan vueltas y vueltas a aquélla en sus manos, «hasta quedar al fin del todo aturdidos por lo extraño, inmoral e ilícito de su apariencia»[181]. Al llevarla a presencia del rey y presentársela éste a su conciencia a fin de que la examine y le dé su consentimiento o desaprobación, ésta salta asustadísima del armario al suelo, y se esconde bajo el lecho «llena de imposibles sospechas». Como un cangrejo que huye

> con ojos espantados y coléricos, blandiendo sus recias tenazas con hostilidad… así atisbaba la conciencia bajo el lecho, y cuanto más acercaba Epimeteo la imagen, más retrocedía la otra con gestos de repugnancia. Y allí se estuvo agazapada y silenciosa, sin emitir ni una palabra ni una sílaba, pese a que el rey no dejaba de solicitársela ni de reclamarla y acuciarla con toda clase de discursos[182].

451 Ante la evidencia de que el nuevo símbolo le resulta a la conciencia extremadamente antipático, el rey aconseja a los campesinos que lleven la joya a los sacerdotes.

> Pero nada más poner sus ojos el Hiphil-Hophal (sumo sacerdote) sobre el rostro de la imagen, empezó a hacer gestos de horror y repugnancia, y luego a gritar y dar alaridos mientras cruzaba los brazos sobre su frente para protegerse de aquella visión:
> —¡Fuera de aquí con ese escarnio, pues hay algo en él *contrario a Dios*, y su corazón es carnal y la insolencia brilla en sus ojos[183]!

452 A continuación, los campesinos llevan la joya a la academia. Pero los profesores de la universidad encuentran que a la imagen le falta «sentimiento, alma y seriedad, y ante todo una idea que hubiera presidido su creación»[184]. Y el orfebre, por último, juzga la imagen falsa y fabricada en un material vulgar. En el mercado, donde los campesinos tratan de deshacerse de ella, interviene la policía, y los guardianes del derecho exclaman al contemplar la imagen:

> —¿Late todavía un corazón en vuestro pecho y alberga aún conciencia vuestra alma, que osáis presentaros aquí y exhibir ante la

181. Spitteler, *op. cit.*, p. 133.
182. *Ibid.*, p. 139.
183. *Ibid.*, p. 142
184. *Ibid.*, p. 144.

> gente tamaña desnudez desvergonzada y lasciva? ¡Desapareced de aquí inmediatamente! ¡Y ay de vosotros si por casualidad llegáis a ensuciar con esa figura las miradas de nuestros hijos inocentes y de nuestras cándidas mujeres[185]!

453 El poeta describe el símbolo como una realidad extraña, inmoral, ilícita, contraria al sentir ético, enfrentada al sentimiento y a nuestra idea de lo espiritual y aun a nuestro concepto de lo divino; como una cosa que apela a la sensualidad, carece de vergüenza y es capaz de causar un grave perjuicio a la moral pública excitando fantasías sexuales. Estos atributos definen, pues, una entidad particularmente contraria a nuestros valores morales, pero también a nuestros juicios estéticos, pues en ella se echan en falta valores afectivos superiores, mientras que la ausencia de una «idea rectora» apunta a lo irracional de sus principios formales. El veredicto «contrario a Dios» se dejaría seguramente substituir por el de «anticristiano», especialmente si se considera que esta narración no transcurre ni en la remota Antigüedad ni en la lejana China. De acuerdo, pues, con todos sus atributos, este símbolo es un representante de la función inferior y, por ende, de contenidos psíquicos que carecen de reconocimiento. La imagen es obvio que representa —aunque eso no se diga expresamente así en ningún sitio— una figura humana desnuda —una «forma viviente»—. Esa figura expresa la total libertad de ser como uno es, y a la vez la obligación de ser como uno es, y simboliza, por tanto, la máxima belleza estética y ética posible, pero desde la naturaleza, y no con arreglo a un modelo ideal construido artificialmente, es decir, al hombre tal y como éste podría ser. Puesta ante los ojos del hombre de nuestros días, una imagen semejante no puede por menos de liberar todo lo que, adormecido, yace maniatado y sin vida en él. Pues si por casualidad éste estuviese civilizado en una de sus mitades, pero en su otra mitad siguiese aún siendo un bárbaro, toda su barbarie despertaría ante semejante aparición. El odio del hombre se concentra siempre sobre lo que le obliga a tomar consciencia de sus malas cualidades. Por eso, en el mismo momento en que aparece por primera vez en el mundo, el destino de la joya estaba ya sellado. Al mudo pastorcillo que había sido el primero en dar con ella los campesinos lo dejan medio muerto de una paliza, y a continuación los mismos labriegos «hacen añicos» la joya en la calle. Con ello toca a su fin la breve, pero típica, carrera del símbolo redentor. Su inspiración en la Pasión cristiana es indiscutible. La naturaleza redentora de la joya

185. *Ibid.*, p. 147.

queda también clara al decírsenos que sólo aparece cada mil años: el «florecimiento del tesoro» y la aparición de un Salvador, de un Saoshyant, de un Buddha, son un suceso raro.

454 El último episodio en la carrera de la joya da con ella en el misterio; cae en manos de un judío errante. «No era un judío de este mundo y sus vestiduras nos parecieron muy extrañas»[186]. Este peculiar judío no puede ser más que Ahasvero, el que no aceptó al verdadero Redentor y aquí se procura, por así decirlo, una imagen substitutiva de él. La leyenda de Ahasvero es una leyenda cristiana tardía, que como tal no se remontaría más allá de principios del siglo XVII[187]. Psicológicamente nace de un importe de libido o de una parte de la personalidad que no encuentra en la actitud cristiana aplicación alguna a la vida o al mundo, y tiene por ello que ser reprimida. De ella fueron desde siempre los judíos un símbolo, teniendo aquí su razón de ser la manía persecutoria que sobre ellos se desató en tiempos medievales. La idea del homicidio ritual encierra amplificada la idea del rechazo al Redentor, pues uno ve siempre la brizna en el propio ojo como una viga en el ojo de su hermano. La idea del homicidio ritual desempeña también un papel en Spitteler, al ser el judío quien roba al niño milagroso obsequiado por el cielo, y en ella está albergada en proyección mitológica la percepción inconsciente de que la obra redentora se ve sin cesar frustrada por la presencia de un fragmento irredento en lo inconsciente. Ese fragmento de barbarie sin redimir, domeñar y educar, al que ha de mantenerse forzosamente sujeto con grilletes y no puede todavía permitirse campar con libertad, es proyectado sobre los que no aceptaron el cristianismo, pero en realidad es esa parte de nosotros mismos que sigue sin haber pasado hasta la fecha por el proceso cristiano de domesticación. De ese fragmento rebelde, cuya existencia preferiría negarse, se da una percepción inconsciente, y ésta es la razón de ser de la proyección. El desasosiego que impulsa al judío a vagar eternamente es la expresión concreta de su ser irredento.

455 El fragmento por redimir atrae enseguida la luz renovada, la energía del símbolo, en su dirección. Con ello está expresándose en otros términos lo mismo que apuntábamos ya nosotros más arriba al hablar de la acción del símbolo sobre la psique general. Éste azuza todos los contenidos reprimidos y no reconocidos, como sucede, por ejemplo, en la reacción de los «guardias del mercado», o como sucede, asimismo, cuando el sumo sacerdote destaca

186. *Ibid.*, p. 163.
187. König, *Ahasver*.

y subraya de inmediato, movido por las resistencias inconscientes que siente frente a su propia religión, lo carnal y contrario a la divinidad del nuevo símbolo. Su rechazo se corresponde afectivamente con el importe de libido reprimida. Y con la transformación moral del obsequio celestial puro en las fantasías lúbricas de todas estas mentes, queda completado el homicidio ritual. Pero la aparición del símbolo ha tenido, pese a todo, su efecto. Verdad es que no ha sido aceptado en su verdadera figura, sino engullido, con el decidido concurso de la moralidad y estética conscientes, por fuerzas arcaicas e indiferenciadas. Pero con ello da también comienzo la enantiodromía, la transformación en una cosa sin valor de eso que hasta ahora lo poseía, y en una cosa perversa de eso que hasta ahora era una cosa buena.

456 El reino del bien, gobernado por Epimeteo, ha estado desde siempre enemistado con el reino de Behemot. El Behemot y el Leviatán[188] son los dos *monstruos de Dios* de todos conocidos por el Libro de Job, las expresiones simbólicas de su poder y de su fuerza. Como crudos símbolos animales que son, psicológicamente están representadas en ellos fuerzas similares de la naturaleza humana[189]. Por eso dice Yahvé:

> Mira al Behemot, a quien hice como a ti
> …
> Mira la fuerza de sus lomos,
> el vigor de los músculos de su vientre;
> se empina su cola como un cedro,
> los nervios de sus muslos se entrelazan[190].
> …
> Es inicio de los caminos de Dios[191].

457 Estas palabras hay que leerlas con atención: esa fuerza «es inicio de los caminos de Dios», es decir, de Yahvé, el Dios hebreo que en el Nuevo Testamento se sacude esa forma de encima y deja de ser allí una deidad de la naturaleza. Psicológicamente quiere esto decir que esa cruda dimensión instintiva de la libido represada en lo inconsciente es mantenida permanentemente a raya en la actitud cristiana; en ella se reprime una de las mitades divinas, o se la

188. Spitteler, *op. cit.*, p. 179.

189. Al respecto cf. *Transformaciones y símbolos de la libido* [ed. orig. 1912], p. 58 (nueva ed.: *Símbolos de transformación* [OC 5]), así como Riwkah Schärf, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*, en Jung, *Simbolismo del espíritu*.

190. La Vulgata vierte incluso: *nervi testiculorum ejus perplexi sunt*. En Spitteler, la hija de Behemot, muy significativamente además, es Astarté.

191. Jb 40, 15 ss.

pone en la cuenta del hombre, asignándosela en último término a los dominios del Diablo. Por eso, cuando la fuerza inconsciente empieza a emerger hacia lo alto, cuando «principian los caminos de Dios», éste aparece en la figura de Behemot[192], cosa que cabría expresar igual de bien diciendo que Dios se presenta entonces en figura diabólica. Pero estas valoraciones morales no son más que espejismos: la fuerza de la vida transciende los juicios morales. Como dice el Maestro Eckhart:

> Si digo, pues, que Dios es bueno, no es eso verdad, el bueno soy *yo*; Dios no es bueno. Iré aún más lejos: yo soy mejor que Dios. Pues sólo lo que es bueno, puede hacerse mejor, y sólo lo que puede hacerse mejor, puede llegar a ser óptimo. Dios no es bueno, luego tampoco puede hacerse mejor, y como no puede hacerse mejor, tampoco puede llegar a ser lo óptimo: de Dios están muy lejos estas tres cualidades: «bueno», «mejor», «óptimo»; Él está por encima de todas ellas[193].

458 El siguiente efecto que tiene el símbolo redentor resulta en una unión de los pares de opuestos: el reino ideal de Epimeteo se une con el reino de Behemot; en otros términos, la consciencia moral firma una peligrosa alianza con los contenidos inconscientes y la libido a ellos idéntica. Pero ahora quedan confiados a Epimeteo los niños de Dios, es decir, esos bienes supremos de la humanidad privado de los cuales el hombre no es más que un animal. Al unirse con el propio opuesto inconsciente, se suscita el peligro de una desertización, desolación o inundación, es decir, el peligro de que los valores de la consciencia puedan quedar sepultados por los valores energéticos de lo inconsciente. Si se hubiera aceptado y conservado aquella imagen de la belleza y la moralidad naturales, en lugar de haberse visto su naturalidad inocente nada más que como una apelación a la lascivia de los bajos fondos de nuestra cultura «moral», los niños de Dios no se habrían visto perjudicados pese a la alianza con Behemot, porque Epimeteo habría sido capaz en todo momento de diferenciar lo valioso de lo carente de valor. Pero como el símbolo resulta inaceptable a los ojos de nuestra forma unilateral, racionalista y a la vez mutilada de ver las cosas, falta toda norma con la que distinguir lo uno de lo otro. Cuando la unión de los pares de opuestos acaba pese a todo teniendo lugar en un plano superior, hace inevitable aparición el peligro de una inundación y destrucción, porque, de forma característica, las ten-

192. Compárese con Flournoy, «Une Mystique Moderne».
193. *Von der Erneuung am Geiste*, en Büttner, *op. cit.*, I, p. 165.

dencias hostiles peligrosas son pasadas de contrabando disfrazadas de «ideas correctas». En ropajes estéticos y racionales puede envolverse incluso el mal y la corrupción. Los niños de Dios son así puestos uno tras otro en manos de Behemot, substituyéndose los valores conscientes por pura instintividad y estupidez. Las tendencias rudas y bárbaras hasta entonces inconscientes engullen los valores de la consciencia, motivo por el que Behemot y Leviatán izan una *ballena invisible* como enseña de su principio, a diferencia del *pájaro* que era el símbolo correspondiente del reino epimeteico. La ballena, al ser un habitante del mar, es en general el símbolo de lo inconsciente devorador[194]. El pájaro, al ser un habitante del claro reino del aire, es un símbolo del pensamiento consciente o incluso del ideal (¡piénsese en las alas!) y del Espíritu Santo.

459 La ruina definitiva del bien es impedida por la intervención de Prometeo, el cual libera al último de los niños de Dios, Mesías, de manos de sus enemigos. Mesías se convierte en el heredero del Reino de Dios, mientras que Prometeo y Epimeteo, las personificaciones de los opuestos separados y de nuevo unidos, se recluyen en su «valle nativo» privados ambos de soberanía: Epimeteo por haber tenido que renunciar a ella; Prometeo, por carecer de toda aspiración en dicho sentido, lo que traducido a términos psicológicos significa que introversión y extraversión han dejado de dominar como directrices unilaterales, y que, por tanto, la disociación de la psique ha tocado también a su fin. Su lugar es ocupado por una nueva función, representada simbólicamente por un niño, de nombre Mesías, que llevaba largo tiempo dormido. Mesías es el mediador, el símbolo de una actitud nueva que reconcilia los opuestos. Es un niño, un chico nada más, que, como en el antiguo paradigma del *puer aeternus*, insinúa en su juventud el renacimiento y restauración de lo perdido (su apocatástasis). Lo que Pandora trajo a la tierra en una imagen y fue rechazado por los hombres acarreándoles la ruina, encuentra cumplimiento en Mesías. Esta relación de símbolos se corresponde con una experiencia frecuente en la psicología analítica: cuando un símbolo aparece en sueños, es rechazado por los mismos motivos que hemos comentado por extenso arriba, desencadenando incluso una reacción en su contra que se corresponde con la invasión de Behemot. A resultas del conflicto así suscitado, la personalidad queda reducida a los rasgos básicos individuales que la han caracterizado desde sus inicios y que garantizan la relación de la personalidad madura con las fuentes de

194. De ello ofrezco abundantes pruebas en *Transformaciones y símbolos de la libido*.

energía de la niñez. Como muestra Spitteler, el principal peligro a que está expuesto este paso estriba en que, en lugar del símbolo, los aceptados y alojados por la racionalidad en las formas de pensar tradicionales sean los instintos arcaicos de este modo despertados.

460 El místico inglés William Blake decía: «Hay dos clases de hombres: los *prolíficos*[195] y los *devoradores*[196]. La religión es el intento de reconciliarlos a los dos»[197]. Con estas palabras de Blake, que tan bien y con tanta sencillez resumen las ideas fundamentales de Spitteler y mi comentario de ellas, me gustaría poner fin a este capítulo. Si le he dado una extensión tan poco corriente, ha sido, como en el dedicado a las cartas de Schiller, para poder hacer verdadera justicia a la profusión de ideas y sugerencias que alberga el *Prometeo y Epimeteo* de Spitteler. En lo posible me he limitado a lo esencial, llegando con este propósito aun a dejar de lado completamente a posta un buen número de los problemas que una completa discusión de esta obra habría tenido obligatoriamente que considerar.

195. *The prolific*, los «fecundos» y que dan a luz desde ellos mismos.

196. *The devouring*, los que devoran e ingieren dentro de ellos.

197. «Religion is an endeavour to reconcile the two», en *Poetical Works* I, p. 249. Cf. *The Marriage of Heaven and Hell*, en *The Writings of William Blake*, p. 190.

6

EL PROBLEMA DE LOS TIPOS EN LA PSICOPATOLOGÍA

461 Nos ocuparemos ahora del intento de un psiquiatra por distinguir dos tipos dentro de la confusa maraña de las que se conoce como *inferioridades psicopáticas*. Este más que amplísimo grupo comprende todos los estados psicopáticos fronterizos que no cabe ya adscribir al ámbito de las psicosis propiamente dichas y, por tanto, todas las neurosis y la totalidad de los estados degenerativos representados por inferioridades intelectuales, morales y afectivas y demás inferioridades psíquicas.

462 Este intento es obra de Otto Gross, autor de un estudio teórico, publicado con el título de *La función secundaria cerebral*, cuya hipótesis fundamental le indujo a proponer dos tipos psicológicos[1]. Aunque el material empírico estudiado por Gross tenga su origen en el ámbito de las inferioridades psíquicas, en principio nada se opone a que traslademos las ideas allí conquistadas al ámbito más amplio de la psicología ordinaria, porque lo único que los estados anímicos desequilibrados proporcionan al investigador es una oportunidad especialmente propicia para observar, con una precisión casi exagerada, fenómenos psíquicos que a menudo sólo pueden percibirse de un modo impreciso dentro los límites de la normalidad. Los estados anormales operan a veces como una lente de aumento, y, como veremos más abajo, el mismo Gross, en el capítulo final de su obra, extiende sus conclusiones a muy diversos ámbitos.

463 Por «función secundaria» entiende Gross un proceso celular cerebral que se iniciaría a continuación de haber tenido lugar la

1. Una exposición revisada, pero en lo esencial inalterada de dichos tipos vuelve a proponerla Gross en su obra *Über psychopathische Minderwertigkeiten*, pp. 27 ss.

«función primaria». Esta última se corresponde con el auténtico trabajo de la célula, por el que debe entenderse la generación de un proceso psíquico positivo, como el representado, pongamos por caso, por una idea. El trabajo responde a un proceso energético, que hay que presumir constituido por la disolución de una tensión química, es decir, por una descomposición química. Tras esta acusada descarga, a la que Gross llama «función primaria», daría comienzo la función secundaria, es decir, una restitución o reconstrucción por alimentación. Esta función requerirá más o menos tiempo dependiendo de lo intenso de la inversión precedente de energía, y durante ese período la célula ve alterado su estado anterior, que pasa ahora a ser substituido por una especie de estado de estimulación que no puede dejar de influir en el ulterior sucederse psíquico. Procesos *particularmente acentuados y cargados de afectividad* requerirán, así, una especial inversión de energía y, por tanto, también un período particularmente prolongado de restitución o función secundaria. Los efectos de la función secundaria para el sucederse psíquico los concibe Gross en términos de un influjo demostrable y específico sobre el curso posterior de las asociaciones, que haría que la selección de éstas se viera circunscrita al «tema» o «idea principal» representados en la función primaria. De hecho, en mis propios trabajos experimentales —así como en otros del mismo tenor llevados a cabo por mis discípulos— yo mismo pude poco tiempo después llamar la atención sobre «fenómenos de perseverancia»[2] a posteriori de ideas fuertemente acentuadas, fenómenos cuya existencia puede acreditarse estadísticamente. Un discípulo mío, Eberschweiler, ha probado en un estudio lingüístico la presencia de este mismo fenómeno en asonancias y aglutinaciones[3]. La experiencia patológica nos ha hecho saber, además, lo frecuentes que son las perseverancias con ocasión de graves lesiones cerebrales, como apoplejías, tumores, atrofias y demás estados degenerativos. Lo más probable es que tenga que adscribírselas a las dificultades que la restitución experimenta en estos casos, por lo que la hipótesis de Gross tendría bastantes visos de verosimilitud.

464 Nada más natural, llegados aquí, que plantearse la cuestión de si no habría individuos, o incluso tipos, en los que el período de restitución, la función secundaria, consumiera más tiempo que en otros, así como si de ello no acabarían resultando ciertas psicologías específicas. Una función secundaria breve influye dentro de un lap-

2. Jung, *Estudios diagnósticos de asociación* [OC 2].
3. Eberschweiler, «Untersuchungen über die sprachliche Komponente der Assoziation»: *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie* (1908).

so de tiempo dado en muchas menos asociaciones consecutivas que una larga, por lo que la función primaria puede tener lugar en el primer caso con mucha más frecuencia. El cuadro psicológico arrojado por este caso se distinguirá entonces por una predisposición constante —y en todo momento velozmente renovada— a actuar y reaccionar, y, por tanto, por lo que podríamos bautizar como un alto grado de *distraibilidad*, al igual que por una evidente tendencia a establecerse asociaciones superficiales, un déficit en vínculos más hondos y estrechos, y, de esperarse que el contexto fuera significativo, una cierta incoherencia. En cambio, dentro de una unidad temporal dada se agolpará una gran cantidad de temas nuevos, aunque sin profundizarse de alguna manera en ellos, por lo que en un mismo nivel hacen también aparición cosas heterogéneas y de diferente valor, suscitándose así la impresión de una «nivelación de las ideas» (Wernicke). Ese rápido sucederse de las funciones primarias excluye *eo ipso* la vivencia de los valores afectivos de las ideas, por lo que la afectividad no puede ser más que superficial. A la vez, sin embargo, de este modo se tornan posibles veloces adaptaciones y modificaciones de la actitud. Como es natural, el proceso intelectual propiamente dicho, o por mejor decirlo, la abstracción, se resiente debido a la brevedad de la función secundaria, porque un proceso como el de la abstracción requiere que varias ideas de partida y sus efectos se mantengan y puedan tener repercusión por más tiempo y, por tanto, una función secundaria más prolongada. Sin ella no puede darse una profundización de la abstracción de una idea ni de un grupo de ideas.

465 El veloz restablecimiento de la función primaria es causa de una mayor *reactividad*, aunque en un sentido extensivo más bien que intensivo, por lo que la aprehensión del presente inmediato es rápida, pero sólo en su superficie y no en lo que respecta a su significado más profundo. Este hecho suscita la impresión de hallarse en presencia de una persona acrítica o incluso, en según qué circunstancias, carente de prejuicios, cercana y comprensiva, que en algunos casos puede también dar la sensación de ser increíblemente desconsiderada, descortés o aun agresiva. La excesiva rapidez con que se resbala por encima de todo significado más profundo transmite la impresión de que el sujeto está ciego para todo lo no avecindado en la inmediata superficie, y su rápida reactividad induce a verse en ella «presencia de espíritu» y audacia, que, dadas las necesarias falta de discernimiento y consciencia del peligro, puede también a veces rayar en la temeridad. La celeridad de la actuación parece haber nacido en un natural resuelto, pero las más de las veces no es en realidad más que impulso ciego. Sentirse autorizado

para inmiscuirse en los asuntos ajenos le parece al sujeto la cosa más natural del mundo, y actuar en este sentido le resulta aún más fácil debido a su ignorancia del valor afectivo de las ideas, los actos y sus efectos sobre el prójimo. Como su disposición a reemprender la acción no encuentra jamás reposo, ve estorbada su asimilación de percepciones y experiencias, por lo que de ordinario su memoria es considerablemente mala. Obedece esto a que la mayoría de las veces las únicas en poder reproducirse con facilidad son las asociaciones que cuentan ya con miles de vínculos con otras ideas. Los contenidos relativamente aislados, por el contrario, se desvanecen con celeridad, siendo éste el motivo por el que se hace mucho más difícil recordar fielmente una sarta de palabras sin sentido (incoherentes) que un poema. Su pronta disposición a encenderse o entusiasmarse y luego enfriarse igual de rápidamente, serán otras dos características típicas de estas personas, al igual que ciertas dosis de grosería por su parte, provocadas por la sucesión en exceso rápida de contenidos heterogéneos y por su incapacidad para apreciar lo diverso de los valores afectivos de éstos. La reflexión tiene en este tipo de personalidades un carácter representativo y, por tanto, más cercano a la imaginación y a la alineación de contenidos que a la abstracción y a la síntesis.

466 En esta descripción del tipo caracterizado por lo breve de sus funciones secundarias he seguido en lo esencial a Gross, agregando aquí y allá alguna que otra transcripción de los términos por él utilizados a la psicología de los sujetos normales. Gross clasifica a este tipo como una «inferioridad con consciencia superficial». Pero de limar nosotros ahora las aristas más acusadas de sus rasgos lo suficiente como para que recobren un aspecto de normalidad, obtendremos una imagen de conjunto en la que el lector no tendrá ninguna dificultad en reconocer al tipo que Jordan llamaba *less emotional* y que nosotros interpretábamos como «extravertido». A Gross le corresponde, por tanto, el nada despreciable mérito de haber sido el primero en formular una hipótesis simple y unitaria con la que dar razón de la existencia de este tipo.

467 El tipo opuesto es para Gross representativo de una «inferioridad con consciencia contraída». La función secundaria de este tipo es especialmente intensa y prolongada. Debido a lo prolongado de la misma, influye en la asociación consecutiva en mayor grado que en el tipo arriba mencionado. En este caso resulta lógico que se presuponga también una intensificación de la función primaria y, por tanto, un trabajo celular más amplio y completo que en el caso del extravertido, cuya consecuencia natural sería una función secundaria prolongada e intensificada. Esa función secundaria prolongada es

causa de que los efectos inducidos por la idea de partida se mantengan por más tiempo, suscitándose así un efecto —que Gross llama «contractivo»— por el que la selección de las asociaciones posteriores se orienta en una muy concreta dirección (la marcada por la idea de partida), obteniéndose como resultado una mayor consciencia o profundización del «tema». La idea tiene una mayor repercusión, y la impresión es más profunda. Entre las consecuencias menos felices de este hecho hay que nombrar la restricción de las asociaciones a un ámbito mucho más reducido, en detrimento de la variedad y riqueza de la reflexión. En cambio, la capacidad de síntesis se ve especialmente favorecida, al permanecer los elementos que han de combinarse constelados el tiempo suficiente como para que sea posible su abstracción. La circunscripción a un único tema hará, es verdad, que se enriquezca el número de las correspondientes asociaciones, así como que vaya anudándose y consolidándose internamente un complejo de ideas, pero no sin que éste quede a la vez impermeabilizado contra todo lo que no forme parte de él, recayendo, por ello, en un aislamiento asociativo, fenómeno, éste, al que Gross (tomando prestado el término de Wernicke) llama «sejunción». Uno de los efectos de esta sejunción de los complejos consiste en la acumulación de grupos de ideas (o de complejos) entre los que no existe ninguna relación o sólo una relación superficial. De cara al exterior, este hecho se traduce en una personalidad disarmónica o, como la llama Gross, «sejuntiva». Los complejos aislados coexisten sin influirse mutuamente de entrada, por lo que tampoco interaccionan entre ellos para compensarse ni corregirse, y pese a ser autosuficientes y lógicamente coherentes en sí mismos se ven, sin embargo, privados del influjo corrector de otros complejos con una diversa orientación. Debido a ello, es fácil que un complejo particularmente fuerte y, por ello, también particularmente aislado e ininfluenciable se erija en «idea sobrevalorada», es decir, en una dominante inmune a toda crítica y del todo autónoma, que acabe por fin alzando el vuelo en magnitud todopoderosa, en *spleen*[4]. En casos patológicos lo que se observa es su transformación en una obsesión o idea paranoica, es decir, en una certeza a la que nada es capaz de hacer tambalearse y que obliga

4. En otro lugar (*Über psychopathische Minderwertigkeiten*, p. 41) distingue Gross, a mi modo de ver con buenos motivos, las ideas «sobrevaloradas» de lo que él mismo llama «complejos sobrevalorados». Este último fenómeno, lejos de ser característico nada más que de este tipo, como piensa Gross, lo es también del opuesto. El «complejo conflictivo» posee en general, en virtud de su acento afectivo, un valor considerable sea cual fuere el tipo en el que se suscite.

al sujeto a poner toda su vida a su servicio, reorientando toda su mentalidad y «trastornando» su juicio. Esta concepción de la génesis de una idea paranoica permitiría también explicar el motivo de que, en ciertos estadios iniciales de esta enfermedad, pueda también corregirse dicha idea cuando consigue unírsela mediante las adecuadas técnicas psicoterapéuticas a otros complejos de ideas que la amplían y relativizan[5]. También se advierte una indudable prevención y aun ansiedad ante la idea de que se asocien entre sí complejos separados. Las cosas tienen que permanecer perfectamente deslindadas unas de otras, y los puentes entre los complejos son, por así decirlo, rotos siempre que ello es posible formulándose con rigor y rigidez el contenido del complejo. A esta tendencia la llama Gross «miedo a la asociación»[6].

468 La rigurosa cohesión interna de un complejo semejante dificulta todo intento de influir en él desde fuera. Este tipo de tentativas solamente tiene perspectivas de éxito cuando consigue asociar a otro complejo distinto la premisa o la conclusión del complejo con el mismo rigor y lógica con que estos últimos están ligados entre si. La acumulación de complejos insuficientemente unidos es causa, como es natural, de una gran cerrazón de cara al exterior y de un fuerte represamiento, como diríamos nosotros, de la libido en el interior, por lo que lo normal es que se observe una extraordinaria concentración en procesos internos, que, en función de la actitud más o menos sensorial o intelectual del sujeto, podrán estar representados lo mismo por sensaciones físicas que por procesos intelectuales. La personalidad dará la sensación de estar inhibida, absorbida o distraída, «sumida en sus pensamientos», o la de ser intelectualmente parcial o hipocondríaca. En todos los casos se observa una reducida participación en la vida externa y una evidente tendencia a huir del prójimo y a la soledad, a menudo compensada por una acusada predilección por plantas o animales. Los procesos internos son en contrapartida tanto más animados, porque aquí y allá complejos que hasta ese momento habían estado separados o vinculados entre sí sólo de modo superficial, «colisionan» súbitamente entre ellos, dándose así otra vez ocasión a una intensa función primaria, generadora de una función secundaria prolongada en la que se amalgaman dos complejos. Podría pensarse que de esta manera acabarán un día por colisionar todos los complejos, suscitándose así una general uniformidad y cohesión de los contenidos

5. Al respecto cf. Bjerre, «Zur Radikalbehandlung der chronischen Paranoia», en *Jahrbuch für psychoanalytische Forschungen* III (1911), pp. 795 ss.

6. Gross, *op. cit.*, p. 40.

psíquicos. Pero, como es natural, esta saludable consecuencia sólo tendría lugar si entretanto pudiera impedirse que la vida externa siguiera cambiando. Y como eso es del todo imposible, nada puede evitar que continuamente aparezcan estímulos nuevos, causantes de funciones secundarias que se entrecruzan con las líneas internas y las desdibujan. En correspondencia con ello, este tipo muestra una acusada tendencia a mantener a distancia los estímulos externos, huir de los cambios y detener en lo posible el flujo ininterrumpido de la vida hasta haber completado todos los amalgamamientos internos. En los casos patológicos en que esta tendencia está igual de claramente acusada, el sujeto se retrae en lo posible al máximo y trata de llevar una vida solitaria. Pero sólo en los casos menos graves experimenta un alivio por esta vía. En todos los casos graves no queda más remedio que reducir la intensidad de la función primaria, cuestión que merecería un capítulo por sí sola, pero que ya hemos rozado al discutir las cartas de Schiller.

469 Está claro que este tipo se distinguirá por *fenómenos afectivos* muy particulares. Como hemos visto, toma consciencia de las asociaciones anejas a la idea de partida, y asocia en su integridad el material que forma parte del tema, es decir, en la medida en que se trate de materiales aún no vinculados a otros complejos. De afectar un estímulo a un material de este tipo y, por tanto, a un complejo, lo suscitado es o bien una reacción violenta, una explosión afectiva, o nada en absoluto, por no permitir en este caso el aislamiento del complejo la intrusión de cosa alguna. Pero de tener lugar esa toma de consciencia, se desatan todos los valores afectivos, produciéndose una intensa reacción afectiva de la que emana un prolongado efecto ulterior, que con suma frecuencia pasa inadvertido de cara al exterior, pero que en contrapartida alcanza niveles tanto más hondos. Las reverberaciones del afecto saturan al sujeto, incapacitándolo para asimilar nuevos estímulos hasta tanto no hayan enmudecido las resonancias afectivas. La acumulación de estímulos se hace insoportable, por lo que entran en escena vehementes reacciones defensivas. Y siendo aún más intensa la acumulación de complejos, cobra cuerpo una actitud crónica de defensa, que agudizada puede degenerar en desconfianza y, en casos patológicos, aun en manía persecutoria.

470 Las explosiones repentinas, con las que alternan períodos de cerrazón y taciturnidad, pueden dar a la personalidad una pátina de extravagancia, con lo que este tipo de sujetos se convierte en un enigma para su entorno. Absorbidos como están por sus estados internos, su presencia de ánimo y capacidad de réplica se resienten en circunstancias que reclaman una pronta reacción, por lo

que con suma frecuencia acaban inmersos en situaciones embarazosas de las que no saben cómo salir —y que se constituyen en otro motivo más para rehuir la compañía ajena—. Sus ocasionales explosiones son causa, además, de todo tipo de malentendidos en sus relaciones con otras personas, y debido a su desconcierto y perplejidad, los afectados se sienten incapaces de reconducir otra vez aquéllas a buen puerto. A resultas de esta torpeza de maneras se acumulan toda una serie de malas experiencias, infaliblemente generadoras de un sentimiento de inferioridad, cuando no de amargura, que a continuación se redirige con agrado contra los causantes, reales o figurados, de la propia infelicidad. La vida afectiva interna es muy intensa, y las múltiples resonancias de los afectos tienen asimismo como resultado una graduación extremadamente refinada de sus tonos y de su percepción, y, por tanto, una sensibilidad particularmente emotiva, delatada de cara al exterior por una particular timidez y ansiedad frente a estímulos emocionales o frente a todas esas situaciones en las que sean posibles tales impresiones. La susceptibilidad se dirige precisamente contra los estados emocionales del entorno, por lo que por principio se evitan cambios bruscos de opinión, declaraciones de afecto, influencias afectivas y similares, y todo ello por miedo a las propias emociones, las cuales podrían tener entonces repercusiones profundas, de las que se teme que podrían resultar ingobernables. A partir de esta sensibilidad se desarrolla fácilmente con el tiempo una cierta melancolía, provocada por la sensación que el sujeto tiene de estar excluido de la vida. En otro lugar[7], Gross considera que la «melancolía» sería de hecho uno de los principales rasgos por los que se distingue este tipo, y allí mismo subraya también que es muy fácil que la consciencia que el sujeto tiene de los valores afectivos le induzca a atribuir una excesiva importancia a las cosas en el sentido emocional de esta expresión, es decir, a «tomarse las cosas demasiado en serio». El acusado protagonismo que presentan en este cuadro los procesos internos y emocionales permite fácilmente reconocer al tipo introvertido. La descripción de Gross es mucho más exhaustiva que la brindada antes por Jordan en su *impassioned type*, pese a lo cual ésta viene a ser idéntica a la de Gross en sus rasgos principales.

471 En el capítulo quinto de *La función cerebral secundaria*, observa Gross que dentro del espectro de la normalidad los dos tipos de inferioridad por él descritos representarían «diferencias de indivi-

7. *Ibid.*, p. 37.

dualidad fisiológicas». Con la consciencia superficial-extensiva y la contraída-profunda lo que se tipifica son, pues, diferencias caracterológicas[8]. El de la consciencia ampliada sería, según Gross, un tipo preferentemente práctico a causa de su rápida adaptación al entorno, en el que la vida interna carecería de predominio por no llegarse a la formación de grandes complejos de ideas. «Son enérgicos propagandistas de su propia personalidad, y, a niveles superiores, también de grandes ideas heredadas por tradición»[9]. Gross piensa que la vida emocional de este tipo es primitiva, y que en sus mejores representantes se estructuraría «gracias a la apropiación de ideales externos previamente fabricados». Merced a ello, su actividad, o su vida emocional, como dice Gross, puede revestirse de cualidades heroicas, «pero sin dejar jamás de ser banal». «Heroico» y «banal» son dos adjetivos que no parecen hacer precisamente muy buenas migas. Pero Gross nos indica enseguida lo que quiere decir, que no es sino que en este tipo los vínculos del complejo de ideas erótico con el resto de los contenidos conscientes, es decir, con los demás complejos de naturaleza estética, ética, filosófica y religiosa, no habrían conseguido desarrollarse con la necesaria riqueza. Freud diría aquí que el elemento erótico ha sido reprimido. Para Gross, una marcada presencia de tales vínculos es «el signo que distingue a una naturaleza verdaderamente noble»[10]. Para que puedan constituirse esos vínculos es indispensable una función secundaria prolongada, porque una tal síntesis sólo puede llegar a efecto profundizándose en los contenidos y manteniéndoselos en la consciencia por un dilatado período. Y aun siendo cierto que mediante ideales asumidos puede hacerse discurrir a la sexualidad por las vías de lo útil a efectos sociales, «ésta no se elevará entonces jamás por encima de los límites de la trivialidad». Este juicio, un tanto riguroso, concierne a un hecho fácilmente explicable desde la esencia del carácter extravertido: este tipo se guía exclusivamente por datos externos, por lo que el peso principal de su actividad psíquica recae siempre en su ocupación con ellos, quedando así poco o nada con lo que poner orden en los asuntos internos, que desde un principio tienen que someterse a determinantes tomadas en préstamo de fuera. En tales circunstancias, tampoco puede darse una vinculación de las funciones más desarrolladas con las que lo estén menos, porque aquélla requiere una gran cantidad de tiempo y esfuerzos, y una costosa y aburrida inversión en auto-

8. *Die zerebrale Sekundärfunktion*, pp. 58 s.
9. Al respecto cf. lo dicho en términos similares por Jordan.
10. Gross, *op. cit.*, p. 61.

educación, que sin introversión de ningún modo podría costearse. Al extravertido le faltan tanto el tiempo como las ganas de hacer nada semejante, e incluso se ve estorbado en esa dirección por la misma abierta desconfianza frente a su mundo interno con la que el introvertido contempla a su vez el externo.

472 Que nadie piense, ahora bien, que el introvertido, gracias a su superior capacidad de síntesis y a su mejor inteligencia de los valores afectivos, estaría en situación, por así decirlo sin más ceremonias, de operar también la síntesis de su individualidad, es decir, de establecer de una vez por todas un vínculo armónico entre sus funciones superiores e inferiores. Me inclino antes por esta formulación que por la de Gross, para el que la única implicada aquí sería la sexualidad, porque a mi parecer hay aquí involucrados, además del sexual, otros instintos. La sexualidad es, sin duda, una forma de expresión muy frecuente de instintos rudos y sin domeñar, pero un tal instinto lo es igualmente en todos sus múltiples aspectos el afán de poder. Gross escogía para caracterizar al introvertido la expresión «personalidad sejuntiva» (cf. *supra*), con la que buscaba destacar las especiales dificultades que experimenta este tipo a la hora de establecer relaciones entre complejos. La capacidad sintética del introvertido empieza por servirle nada más que para integrar complejos lo más separados posible entre ellos. Pero este tipo de complejos impide directamente el desarrollo de una unidad de orden superior, con lo que el complejo de la sexualidad, el del afán egoísta de poder o el de la búsqueda del placer permanecen en el introvertido igual de aislados, y tan separados como es posible de otros complejos. Recuerdo, por ejemplo, el caso de un neurótico introvertido muy intelectual, que alternaba sus días entre las más elevadas esferas del idealismo transcendental y los burdeles de peor fama del extrarradio, sin por ello permitirse tener ni la más mínima consciencia de estar viviendo un conflicto moral ni estético. Al tratarse de dos cosas totalmente distintas, no tenía ningún problema para mantenerlas perfectamente separadas entre sí. A cuenta de ello padecía, como es natural, una severa neurosis obsesiva.

473 Esta crítica tenemos que tenerla bien presente al examinar lo dicho por Gross sobre el «tipo con una consciencia profundizada». Este tipo de consciencia es, según él, «la base de las individualidades interiorizadas». En virtud de lo intenso del efecto contractivo, la consideración de los estímulos externos está presidida siempre aquí por una idea. En lugar de que el sujeto aspire por instinto a vivir con arreglo a criterios de tipo pragmático en eso que llamamos «realidad», aparece un «afán de interiorización». «Las cosas no se conciben como fenómenos singulares, sino como conceptos par-

ciales dentro de grandes complejos de ideas.» Estas ideas de Gross concuerdan a la perfección con lo que apuntábamos ya más arriba al discutir las perspectivas nominalista y realista y sus primeras expresiones en las escuelas platónica, megárica y cínica. De lo dicho por Gross se deduce fácilmente en qué se diferenciarían ambos puntos de vista: el sujeto con una función secundaria breve experimenta en una unidad de tiempo dada un gran número de funciones primarias interconectadas nada más que levemente entre sí, por lo que se siente particularmente unido a los fenómenos singulares, al caso individual. Para él, por tanto, los universales no son más que *nomina* carentes de realidad. En cambio, para el sujeto con una función secundaria prolongada los que ocupan el primer plano son siempre los hechos internos, los conceptos, ideas o universales abstractos, que a sus ojos son lo verdaderamente real, aquello a lo que se siente *obligado* a referir todo fenómeno singular. El introvertido es, por ello, por naturaleza un realista (en el sentido escolástico del término); y como su particular forma de ver las cosas goza siempre en su caso de prioridad sobre la percepción de los hechos externos, se inclina a ser relativista[11]. La armonía del entorno la percibe como algo sobremanera placentero[12], que responde a sus propias ansiedades internas por ver armonizados sus complejos aislados, y evita todo «comportamiento desinhibido», ya que éste podría tener como resultado estímulos en exceso perturbadores (¡abstracción hecha de sus puntuales explosiones afectivas!). Sus destrezas sociales dejan bastante que desear a cuenta de su absorción en sus procesos internos, y el acusado predominio de sus propias ideas le impide hacer suyas las ideas e ideales de otras personas. La intensa reelaboración interna de los complejos de ideas confiere a éstos un marcado carácter individual. «Su vida emocional suele tener pocas cosas socialmente aprovechables que ofrecer, pero es siempre individual»[13].

474 Esta última afirmación de nuestro autor tenemos que someterla a una pormenorizada crítica, pues alberga un problema que de acuerdo con mi experiencia está siempre dando lugar a los peores malentendidos entre los tipos. El intelectual introvertido, que es en quien a todas luces está pensando Gross aquí, esconde en lo posible sus sentimientos de cara al público, substituyéndolos con opiniones lógicamente correctas y una conducta apropiada, de lo cual serían no en último lugar responsables su natural aversión, primero,

11. Gross, *op. cit.*, p. 63.
12. *Ibid.*, p. 64.
13. *Ibid.*, p. 65.

a que se exhiban sentimientos, y su temor, segundo, a que un comportamiento inapropiado por su parte pueda acabar despertando estímulos perturbadores, es decir, los afectos de su prójimo. Tiene miedo a los afectos desagradables de los demás por creerlos poseedores de su misma sensibilidad y haberse sentido además incomodado siempre por los modales atropellados y volátiles del extravertido. Sus sentimientos los reprime, con lo que éstos se inflan a veces internamente hasta convertirse en una pasión, llegando a ser percibidos por él con más claridad de la que desearía. Las emociones que le torturan las conoce muy bien. Las compara con los sentimientos que muestran tener los demás —sobre todo cuando éstos pertenecen al tipo sentimental extravertido—, y no puede evitar pensar que las cosas que él «siente» son del todo diferentes de las que sienten las demás personas, llegando así a la conclusión de que sus «sentimientos» (o, para ser aún más rigurosos, sus «emociones») son del todo originales, es decir, individuales. Que sean diferentes de los del tipo sentimental extravertido es algo del todo natural, porque los de éste son un instrumento adaptativo diferenciado y carecen, por ello, del «genuino apasionamiento» por el que se distinguen los sentimientos internos del tipo intelectual introvertido. En lo que tiene de instintivo, la pasión alberga muy poco de individual en sí misma, viniendo en definitiva a ser común a todos los seres humanos. Lo único que puede ser individual es lo diferenciado, motivo por el que en los grandes afectos la diferencia entre los tipos desaparece asimismo de inmediato en beneficio de lo «humanamente» compartido por todos. En realidad, a mi modo de ver el tipo sentimental extravertido sería el primero en tener derecho a reclamar individualidad para sus sentimientos, pues en su caso éstos están realmente diferenciados; pero, en contrapartida, él es también el primero en ser víctima de una ilusión idéntica en lo que toca a sus pensamientos. Tiene ideas que le torturan, y cuando las compara con las que su entorno, es decir, especialmente los representantes del tipo intelectual introvertido manifiestan a su alrededor, descubre que coinciden muy levemente con ellas, por lo que pasa a observarlas como singulares y tal vez incluso a verse a sí mismo como un pensador original, o a reprimirlas por entero por ser cosas que ninguna otra persona piensa. De hecho, son las mismas ideas que tiene todo el mundo, pero que sólo raramente expresan los demás en voz alta. Desde mi punto de vista, la declaración de Gross respondería a una ilusión subjetiva por su parte, pero que a la vez constituye una regla general.

475 «Lo intenso de la fuerza contractiva posibilita… absorberse en pensamientos a los que ya no va unido ningún interés vital

inmediato»[14]. Con estas palabras acierta Gross en uno de los principales rasgos de la mentalidad introvertida: su tendencia a desarrollar ideas porque sí, con total independencia de la realidad externa, aspecto que encierra tanto una ventaja como un peligro. Ser capaz de dejar atrás los condicionantes sensibles de una idea y reflexionar del todo abstractamente sobre ella supone, por un lado, una enorme ventaja. Pero el peligro que con ello se corre estriba, por otro, en que el proceso reflexivo acabe desligado de toda aplicabilidad práctica y perdiendo en la misma proporción su utilidad vital. El introvertido, por ello, está siempre un tanto expuesto a la amenaza de acabar excesivamente alejado de la vida y contemplando en exceso simbólicamente las cosas. Este rasgo lo subraya también Gross. Pero la situación del extravertido no es por ello más halagüeña, limitándose tan sólo a cambiar de signo. Él es capaz de acortar su función secundaria hasta el punto de no experimentar ya casi nada más que funciones primarias positivas, es decir, de no apegarse ya a nada en absoluto y sobrevolar la realidad inmerso en una especie de rapto, sin tener ya ni ojos ni consciencia para las cosas, valiéndose de ellas nada más que como de estimulantes. Esta capacidad comporta una gran ventaja, porque con ella puede uno salir de un buen número de situaciones problemáticas («No des crédito al peligro —decía Nietzsche—, o estarás perdido»), pero también una desventaja igual de grande, porque, como lo más normal es que desemboque en un caos poco menos que insoluble, al final está siempre aguardándole la catástrofe.

476 Gross descubre en el tipo extravertido el origen de los genios «civilizadores», y en el introvertido el de los «culturales», correspondiéndose los primeros con los depositarios de los «logros prácticos» y los segundos con los de las «invenciones abstractas», dando curso, para terminar, a su convicción de que, contrariamente a las épocas que nos han precedido, poseedoras de una consciencia más amplia y superficial, la nuestra estaría particularmente necesitada de una consciencia contraída y profunda. «Nosotros nos complacemos en lo ideal, lo hondo y lo simbólico. Por la simplicidad hacia la armonía: tal sería el arte de la alta cultura»[15].

477 Corría, ciertamente, el año 1902 cuando Gross escribía estas palabras. ¿Y ahora? De tener que expresar una opinión, diríamos que es evidente que necesitamos las dos cosas, civilización *y* cultura, que haya quien acorte sus funciones secundarias y también quien las alargue. Porque lo uno no es posible sin lo otro, y porque

14. *Ibid.*
15. *Ibid.*, pp. 68 s.

por desgracia tenemos que confesar que el hombre de nuestros días anda falto de ambas cosas. Por expresarlo con más cautela: lo que en los unos sobra, escasea en los otros. El tan cacareado progreso se ha vuelto una cosa sospechosa y poco digna de crédito.

478 Me gustaría añadir, a modo de recapitulación, que las ideas de Gross coinciden en gran medida con las mías. A la vista de sus reflexiones, se justifica incluso mi uso de los términos «extraversión» e «introversión». Lo único que me queda por hacer es arrojar un poco de luz crítica sobre la idea de la función secundaria, la hipótesis fundamental de Gross.

479 Los procesos psicológicos constituyen siempre una situación de riesgo cuando se trata de hipótesis fisiológicas u «orgánicas». Como se recordará, en los días de gloria de la investigación del cerebro cundió una especie de obsesión por fabricar hipótesis fisiológicas sobre los procesos psicológicos, de las cuales la de que los axones de las células se retraían durante el sueño no fue ni mucho menos la más absurda entre las que fueron objeto de seria ponderación y discusiones «científicas». Las circunstancias justificaron plenamente que se hablara de una verdadera «mitología cerebral». Pero que nadie piense que mi intención es tratar la hipótesis de Gross como un «mito cerebral», porque tal cosa implicaría no apreciar sus evidentes valores prácticos. Se trata de una magnífica hipótesis de trabajo, que ha reunido en derredor suyo un amplio grupo de valedores en otros campos. La de la función secundaria es una idea tan genial como simple. Mediante este sencillo concepto se dejan reunir bajo una fórmula satisfactoria un gran número de fenómenos anímicos complejos, que a causa de lo diverso de su naturaleza se habrían resistido con éxito, además, a su reducción y clasificación simples por medio de una hipótesis alternativa. Ante una hipótesis tan feliz, siempre se siente uno tentado a sobreestimar su extensión y aplicaciones, que es precisamente lo que nos sentimos tentados a hacer en el presente caso. Pero, por desgracia, aun el mismo alcance de esta hipótesis es limitado. Dejemos del todo a un lado por un instante que esta hipótesis no es en sí misma más que un postulado, que nadie ha observado jamás la función secundaria en las células cerebrales ni podría demostrar de qué modo ni por qué motivo tendría ella que tener sobre las subsiguientes asociaciones un efecto contractivo cualitativamente idéntico al de la función primaria, que con arreglo a su definición es, sin embargo, del todo diferente de ella. El hecho que a mi modo de ver más importancia reviste es otro: que el hábito de la actitud psicológica puede verse modificado en uno y el mismo individuo en un plazo brevísimo. Si la duración de la función se-

cundaria poseyera un carácter fisiológico u orgánico, éste tendría que considerarse como más o menos persistente, y entonces no sería de esperar que dicha duración se viese súbitamente alterada, porque eso es algo que jamás nos es dado observarlo en un carácter fisiológico ni orgánico (abstracción hecha de alteraciones de tipo patológico). Como he señalado ya en repetidas ocasiones, extraversión e introversión no son *caracteres*, sino *mecanismos*, que pueden, digámoslo así, activarse y desactivarse a voluntad. Los correspondientes caracteres sólo se desarrollan cuando una de ellas predomina de forma habitual. La predilección descansa, por supuesto, sobre una determinada disposición congénita, que sin embargo seguramente no siempre es del todo decisiva. A menudo he podido observar que los factores ambientales son casi igual de importantes. En cierta ocasión, tuve incluso la oportunidad de ver cómo una persona que vivía en inmediata vecindad a un introvertido y manifestaba un comportamiento claramente extravertido, modificaba su actitud y se volvía introvertida al entablar más tarde una relación muy estrecha con una personalidad acusadamente extravertida. Y muchas veces he visto cómo influencias personales determinadas modificaban de forma esencial en un tiempo cortísimo la duración de la función secundaria en un tipo bien definido, y aun cómo volvía a reestablecerse la situación inicial al desaparecer la influencia externa.

480 A mi parecer, guiados por experiencias como éstas tendríamos más bien que enfocar nuestra atención en las características de la función primaria. El mismo Gross pone de relieve que ideas cargadas de afectividad prolongan en singular medida la función secundaria[16], considerándose a partir de ahí justificado para hacer a ésta dependiente de la primaria. En realidad, no existe ningún motivo plausible por el que la teoría de los tipos no pueda tener otra base que la duración de la función secundaria; de hecho, es posible que pudiera basársela igual de bien sobre la *intensidad de la función primaria*, al ser evidente que la duración de la función secundaria depende de la intensidad del gasto energético, del trabajo de la célula. Como es natural, en contra de ello siempre se podría argüir que la duración de la función secundaria dependería de la celeridad de la restitución, y que habría individuos en los que el suministro de nutrientes a su cerebro discurriría a gran velocidad en comparación con otros menos agraciados que ellos. En ese caso, el cerebro del extravertido debería poseer una capa-

16. *Ibid.*, p. 12. Cf. Gross, *Über psychopathische Minderwertigkeiten*, pp. 30 y 37.

cidad de restitución mayor que la del introvertido. Pero de una hipótesis tan altamente improbable como ésta no contamos a nuestro favor con ninguna evidencia. Sobre las auténticas causas de una función secundaria prolongada todo lo que sabemos hasta ahora es que, si dejamos aparte los casos patológicos, una función primaria especialmente intensa tiene como lógica consecuencia una dilatación de la función secundaria. Según ello, el auténtico problema reside en la función primaria y nos obliga a preguntarnos por los motivos de que ésta sea con carácter regular intensa en unos y débil en otros. Y al circunscribir de este modo la cuestión a la función primaria, se vuelve necesario que expliquemos a qué se debería esa diferente intensidad y por qué esa intensidad de la función primaria puede variar, como de hecho lo hace, con tal rapidez. Considero que éste es un fenómeno energético, que depende de una *actitud* global.

481 La intensidad de la función primaria parece depender ante todo de lo elevada que sea la tensión de la predisposición a actuar. De haber un gran importe de tensión psíquica, la función primaria será también especialmente intensa, con las consecuencias que de ello son de esperar. Cuando la tensión desciende por efecto de un aumento de la fatiga, aparecen distracción, asociaciones superficiales y, por fin, volatilidad de ideas, es decir, ese estado caracterizado por una función primaria débil y una función secundaria breve. La tensión psíquica general depende a su vez (abstracción hecha de causas fisiológicas, como relajación, etc.) de factores extremadamente complejos, como estados de ánimo, nivel de atención, grado de expectación, etc., y, por tanto, de juicios de valor, los cuales son a su vez un resultado de todos los procesos psíquicos precedentes. Como es natural, estoy hablando no sólo de juicios lógicos, sino también de juicios afectivos. En nuestra terminología técnica, a la tensión general le damos *en términos energéticos* el nombre de *«libido»*, *y en términos de psicología consciente* el de *«valor»*. Todo proceso intenso es un proceso «investido de libido» o que constituye una manifestación de la libido, y, por tanto, lo que en otros términos puede designarse como un proceso energético con una elevada carga de tensión. Pero ese mismo proceso es también un *valor* psicológico, motivo por el que decimos que las relaciones asociativas de él derivadas son «valiosas», contrariamente a las producidas en el caso de un efecto contractivo pequeño, de las que decimos que carecen de valor o son superficiales.

482 Una actitud *tensa* es del todo característica del introvertido, mientras que una actitud *relajada* y laxa, prescindiendo de situa-

ciones excepcionales, es típica del extravertido[17]. Pero las excepciones son frecuentes incluso a un nivel exclusivamente individual. Proporciónese al introvertido un ambiente para él lleno de armonía, y la relajación que sentirá será tan grande que ya no se le podrá distinguir de un perfecto extravertido. Introdúzcase al extravertido en una habitación silenciosa y en penumbra, en la que todos sus complejos reprimidos puedan hacer presa en él, y la tensión que experimentará será tan enorme que tomará consciencia hasta de los más insignificantes estímulos. Las cambiantes alternativas de nuestras circunstancias vitales pueden tener el mismo efecto, y producir una alteración momentánea del tipo, sin que la actitud preferente tenga por eso que cambiar de modo permanente, es decir, sin que el introvertido ni el extravertido tengan por eso que dejar de ser, no obstante sus ocasionales extraversión o introversión, las personas que ordinariamente venían siendo hasta ese momento.

483 Recapitulemos: la función primaria me parece ser más importante que la secundaria. Su intensidad es lo decisivo, y ella misma depende de la tensión psíquica general, es decir, de la cantidad de libido acumulada y disponible. La causa de esa acumulación hay que buscarla en un estado de cosas complejo, resultado de todos los estados psíquicos que lo han precedido, al que puede dársele el nombre de «estado de ánimo», «atención», «situación afectiva», «expectativas», etc. La introversión se caracteriza por una tensión general, una función primaria intensa y una función secundaria correspondientemente larga; la extraversión, por una relajación general, una función primaria débil y una función secundaria correspondientemente breve.

17. Esa tensión o relajación puede a veces apreciarse aun en el tono muscular. Lo normal es que se exprese en el rostro.

7

EL PROBLEMA DE LAS ACTITUDES TÍPICAS EN LA ESTÉTICA

484 Cae en cierto modo por su propio peso que todos los ámbitos de la mente humana que se ocupan directa o indirectamente de la psicología tienen algo que decir sobre la cuestión que aquí estamos tratando. Tras haber prestado oído a las voces de filósofos, poetas, médicos y psicólogos, ha llegado el momento de que les cedamos la palabra a los profesionales de la estética.

485 La estética es por su propia esencia psicología aplicada, y su objeto de estudio no sólo viene constituido por la naturaleza estética de las cosas, sino también —y aun es posible que en mayor medida todavía— por la cuestión psicológica de la actitud estética. Un fenómeno tan básico como la oposición entre introversión y extraversión no podía a la larga pasar inadvertido para el profesional de esta ciencia, porque el modo y manera en que el arte o la belleza son percibidos o admirados difieren tan considerablemente según los individuos, que esta oposición estaba obligada a hacerse antes o después manifiesta a su atención. Prescindiendo de las múltiples particularidades individuales más o menos singulares o específicas de la actitud, habría aquí enfrentadas dos formas básicas, para las que Worringer reserva los títulos de «empatía» y «abstracción»[1]. La definición que este autor propone de la empatía se inspira en lo fundamental en Lipps. Para este último, la empatía es la

> objetivación de mí mismo en un objeto distinto de mí, merezca o no lo objetivado el nombre de un sentimiento.

1. Wilhelm Worringer, *Abstraktion und Einfühlung*.

> Al percibir yo un objeto, experimento que viene de él o hay en él albergado en tanto que cosa apercibida un impulso a que me comporte internamente de una forma determinada. Esa forma parece habérmela proporcionado el objeto o haberme sido comunicada por él[2].

Lo antedicho lo interpreta Jodl como sigue:

> La apariencia sensible creada por el artista no es sólo un motivo para que, guiados por las leyes de la asociación, recordemos experiencias emparentadas con ella, sino que, al estar ella sujeta a la ley general de la externalización[3] y aparecer como algo situado fuera de nosotros, nosotros mismos proyectamos a la vez en ella los procesos internos que reproduce en nuestro interior, confiriéndole así «animación» estética —un término, este último, que habría que preferir al de «empatía», porque en esa introyección de los propios estados internos en la imagen no sólo hay implicados sentimientos, sino también procesos interiores de toda clase—[4].

486 Wundt cuenta la empatía entre los *procesos de asimilación* elementales[5]. La empatía es, pues, una especie de proceso perceptivo caracterizado por la proyección afectiva de un contenido psíquico esencial en el objeto, que de este modo es asimilado al sujeto y queda hasta tal punto vinculado a éste como para que el sujeto, por así decirlo, se sienta a sí mismo en él. Tal cosa es posible cuando el contenido proyectado está ligado en mayor medida al sujeto que al objeto. El sujeto, sin embargo, no se siente en este caso proyectado en el objeto, sino que el objeto empatizado le parece estar animado y tener por sí mismo algo que decir. Aquí hemos de hacer notar que por regla general la proyección es en sí misma un fenómeno inconsciente, no sujeto a control consciente. Conscientemente, pese a todo, es posible imitarla por medio de una oración condicional —como, por ejemplo: «Si fuera usted mi padre…»— que favorezca una situación de empatía. En general, la proyección transfiere contenidos inconscientes al objeto, motivo por el que en la psicología analítica la empatía recibe también el nombre de «transferencia» (Freud). *La empatía es, por ello, una forma de extraversión.*

487 Worringer define la experiencia estética de la empatía como sigue: «El goce estético es goce objetivado de uno mismo»[6]. Según

2. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, pp. 193 s.
3. Por «externalización» entiende Jodl la localización de la percepción sensible en el espacio. No oímos los sonidos en el oído, ni vemos los colores en el ojo, sino en objetos ubicados en el espacio. Jodl, *Lehrbuch der Psychologie* II, p. 247.
4. *Ibid.*, p. 436.
5. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie* III, p. 191.
6. Worringer, *op. cit.*, p. 4.

ello, *bella* es sólo esa forma con la que a uno le es posible empatizar. «Las formas sólo son bellas —dice Lipps— en la medida en que subsista esa empatía. Su belleza consiste justamente en ese gozar yo ideal y libremente de la vida en ellas»[7]. De acuerdo con lo dicho, toda forma con la que no sea posible empatizar sería *fea*. Pero con ello quedan también puestos los límites de la teoría de la empatía, porque, como señala Worringer, hay formas de arte que no se corresponden con las creaciones artísticas de la actitud empatizante. Dos ejemplos bien claros de ellas son las formas de arte orientales y exóticas. Entre nosotros los occidentales, la «belleza natural y la verdad según la naturaleza» cuentan con una larga tradición como norma establecida de belleza artística, al ser asimismo éste el criterio en general inherente a la esencia del arte grecorromano y occidental (a excepción, claro está, de algunas formas estilísticas medievales).

488 Nuestra actitud general hacia el arte viene siendo empática desde muy antiguo, por lo que sólo podemos llamar «bellas» a las cosas con las que somos capaces de empatizar. Si el objeto presenta una factura artística antinatural, inorgánica o abstracta, nos es imposible sentir nuestra vida en él. («Con lo que empatizo —afirma Lipps— es del todo en general con la vida misma.») Sólo somos capaces de empatizar con formas orgánicas, verdaderas según la naturaleza y animadas por la voluntad de vivir. Y, sin embargo, por principio hay otra forma de arte absolutamente distinta, un estilo antinatural que niega la voluntad de vivir, se distingue de la vida y reclama, pese a todo, que se reconozca su belleza. Donde la creatividad artística manufactura formas antinaturales, inorgánicas y abstractas, la voluntad artística en ellas visible no puede ya responder a una necesidad por empatizar, sino a una necesidad diametralmente opuesta a la empatía y, por tanto, a una tendencia por suprimir la vida. «Ese polo opuesto a la necesidad de empatizar lo observamos en el *impulso a la abstracción*»[8]. De la psicología de este último impulso dice Worringer:

> Ahora bien, ¿cuáles son los presupuestos psíquicos del impulso a la abstracción? Hemos de buscarlos en el sentimiento que el mundo merece a esos pueblos, en su actitud psíquica frente al Universo. Mientras que el impulso empático presupone una relación de confianza gozosa y panteísta entre el hombre y los fenómenos del mundo externo, el impulso a la abstracción es efecto de la gran intranquilidad de espíritu que generan en el hombre esos mismos

7. Lipps, *Ästhetik*, p. 247.
8. Worringer, *op. cit.*, p. 16.

fenómenos, correspondiéndose en términos religiosos con una coloración acusadamente transcendental de todas las ideas. Este estado nos gustaría describirlo como un estado de profundo temor mental al espacio. Cuando Tíbulo dice: *Primum in mundo fecit Deus timorem* (Lo primero que creó Dios en el mundo fue el miedo), se puede presumir que ese mismo sentimiento de temor es también la raíz del quehacer artístico[9].

489 De hecho, la empatía presupone una actitud de buena voluntad y confianza ante el objeto por parte del sujeto. Es un solícito movimiento de bienvenida, que transfiere al objeto el contenido subjetivo, creando así una asimilación subjetiva que articula un buen acuerdo entre sujeto y objeto o, en según qué circunstancias, la apariencia del mismo. Un objeto pasivo se hace, es cierto, asimilar subjetivamente, pero no modifica por ello sus verdaderas cualidades, que se limitan a ser simplemente veladas por la transferencia, si es que no acaban siendo incluso violentadas por ella. Por empatía pueden crearse similitudes y apariencias de identidades que en realidad carecen en sí mismas de toda substancia. De ahí que no sea difícil entender que tenga que existir la posibilidad de una diferente relación estética con el objeto, una actitud que no salga a su encuentro, sino que busque apartarse de él y trate de acorazarse contra su influjo, generando en el sujeto una actividad psíquica destinada a paralizar su influencia.

490 La empatía presupone que el objeto está en alguna manera vacío y puede, por ello, ser llenado con vida propia. La abstracción, en cambio, presupone que está en cierto modo vivo y activo, y trata, por ello, de sustraerse a su influjo. La actitud abstrayente es, pues, centrípeta, es decir, introvertiente. El concepto worringeriano de abstracción se corresponde, por tanto, con la actitud introvertida. Resulta significativo que Worringer piense en el influjo ejercido por el objeto en términos de «miedo» o «temor». El sujeto abstrayente se situaría, pues, frente al objeto como si éste poseyera cualidades terroríficas, es decir, como si emanase de él un efecto nocivo o amenazador contra el que él hubiera de protegerse. Estas cualidades en apariencia apriorícas del objeto son sin duda el resultado de una proyección o una transferencia, pero de una transferencia de signo negativo. En tales términos, hemos de suponer que el acto abstrayente va precedido de una proyección inconsciente, en la que se habrían transferido al objeto contenidos de acento negativo.

491 Como la empatía es, al igual que la abstracción, un acto consciente y éste va precedido de una proyección inconsciente, es lícito

9. Worringer, *op. cit.*, pp. 16 s.

que nos preguntemos si la empatía irá también antecedida por un acto inconsciente. Como la empatía es en su esencia una proyección de contenidos subjetivos, el acto inconsciente anterior tiene que consistir en lo contrario de ella, es decir, en una neutralización del objeto que en cierto modo lo vacíe, le prive de autonomía y lo haga así idóneo para aceptar los contenidos subjetivos de quien con él empatiza. El sujeto empatizante busca sentir su vida en el objeto y tener experiencia de ella en él, y dado que con este fin es preciso que la autonomía del objeto y su diferencia con respecto al sujeto no sean demasiado grandes, en el acto inconsciente que antecede a la empatía la autoridad del objeto tiene que verse depotenciada o sobrecompensada, poniéndose el sujeto inconscientemente y de un solo golpe por encima del objeto. Pero esto último sólo puede tener lugar inconscientemente reforzándose la importancia del sujeto. Tal cosa puede verificarse a través de una fantasía inconsciente, que o bien devalúe o desvirtúe al objeto, o bien enaltezca al sujeto y lo anteponga al objeto. Sólo entonces se suscita esa pendiente de la que tiene necesidad la empatía para poder inocular en el objeto contenidos subjetivos.

492 El sujeto abstrayente cree vivir en un mundo terroríficamente animado que amenaza con aplastarlo bajo su peso, por lo que se recluye en sí mismo, a fin de dar en él con esa fórmula salvadora que, como mínimo, acreciente su valor hasta situarlo a un nivel equiparable al del influjo emanado por el objeto. El sujeto empatizante, en cambio, cree vivir en un mundo que tiene necesidad de sus sentimientos subjetivos para poder alentar y tener un alma. Éste confiere confiadamente animación al mundo, mientras que aquél huye desconfiado de los demonios del objeto, construyéndose con sus abstractas creaciones un antimundo que le ofrezca seguridad.

493 Si traemos ahora a nuestra memoria lo discutido en el capítulo precedente, no nos será difícil identificar en la empatía el mecanismo de la extraversión, y reconocer en la abstracción su homónimo introvertido. La «gran intranquilidad de espíritu» que, según decía Jodl, despiertan en el hombre los fenómenos del mundo externo, no es otra cosa que el miedo a los estímulos del introvertido, que a causa de la mayor hondura de su percepción y de su sensibilidad vive presa de un auténtico temor a la modificación en exceso veloz o intensa de los estímulos. Sus abstracciones sirven específicamente a la finalidad de confinar por medio de un concepto genérico irregularidades y cambios dentro de los límites de la ley. Como es notorio en sí, este proceder en rigor mágico alcanza pleno desarrollo en el hombre primitivo, cuyos signos geométricos poseen antes un valor mágico que estético. Worringer estaría en lo cierto al decir que

> atormentados por la confusa maraña del mundo fenoménico y sus cambiantes alternativas, estos pueblos estaban dominados por una enorme necesidad de encontrar reposo. Su intento por hallar una posibilidad de deleite en el arte no consistía en sumirse en los objetos del mundo externo ni en gozarse en ellos, sino en arrancarles su arbitrariedad y aparente aleatoriedad, eternizarlos por aproximación a formas abstractas y encontrar así un instante de reposo en el flujo sin pausa de los fenómenos[10].
>
> Estas formas abstractas y regulares son, por ello, no sólo las mejores, sino también las únicas en las que el hombre puede encontrar la paz frente a la enorme confusión del mundo[11].

494 Como bien dice Worringer, son precisamente los estilos artísticos y las religiones de Oriente los que muestran esa actitud abstrayente frente al mundo. En general, pues, al hombre oriental tiene que aparecérsele el mundo de un modo distinto a como se le aparece al occidental que anima empáticamente sus objetos. Para el hombre oriental el objeto está animado *a priori*, imbuido de un poder superior al suyo, por lo que tiene que apartarse de él y abstraerse de sus impresiones. Una penetrante mirada en la actitud oriental la ofrece Buddha en su *Sermón sobre el fuego*:

> Todo arde en llamas. El ojo y todos los sentidos arden en llamas, inflamados por el fuego del amor, por el fuego del odio, por el fuego de la ilusión. Nacimiento, vejez y muerte, sufrimiento y lamentos, preocupaciones, dolor y desesperación atizan ese incendio… El mundo entero arde en llamas; el mundo entero es una enorme humareda, el mundo entero es consumido por el fuego; el mundo entero tiembla*.

495 Esta aterrada y dolorosa mirada al mundo es la que da con el budista en su actitud abstrayente, tal y como a fin de cuentas el mismo Buddha habría sido inducido también a emprender su búsqueda, de acuerdo con la leyenda, movido por una impresión similar. La animación dinámica del objeto como el verdadero motor de la abstracción encuentra acertada expresión en el lenguaje simbólico de Buddha. Esa animación no descansa en la empatía, sino que responde a una proyección inconsciente y apriórica, una proyección que, en realidad, estaba ahí desde el principio. «Proyección» sería de hecho una palabra inadecuada para describir acertadamente el fenómeno. La proyección es en propiedad un acto que tiene lugar en

10. *Ibid.*, p. 18.
11. *Ibid.*, p. 21.
* No ha podido hallarse el origen de la cita.

un determinado momento, y no un estado existente *a priori*, como el que a todas luces tenemos aquí. A mi parecer, para describirlo haríamos mucho mejor en valernos del concepto lévy-bruhliano de *participation mystique*, porque lo que éste formula es justamente esa vinculación original del primitivo con sus objetos. Éstos, en efecto, están dinámicamente animados, cargados con una substancia o fuerza anímica (en lugar de poseídos siempre por un alma, como piensa la hipótesis animista), y tienen por ello un inmediato efecto psíquico sobre el sujeto humano, que se explica por ser éste en cierto modo dinámicamente idéntico a su objeto. En algunos lenguajes primitivos, los objetos de uso habitual poseen, por ello, un género que denota que están animados (el sufijo de la animación). En similares términos, para la actitud abstrayente el objeto está *a priori* animado y dotado de autonomía, y no sólo no necesita de empatía, sino que sus efectos son tan intensos que hacen necesario todo lo contrario de ella, es decir, una introversión. La intensa investidura inconsciente de libido del objeto se debe a su *participation mystique* en lo inconsciente del hombre de actitud introvertida. Las palabras de Buddha lo dicen claramente: el fuego del mundo es el mismo que el de la libido del sujeto y sus abrasadoras pasiones, y el motivo de que éste siga pese a todo creyendo encontrarse ante ellas frente a un objeto, estriba en que no ha sido aún capaz de diferenciarlas en una función de la que pueda disponer a voluntad.

496 La abstracción manifiesta ser, por tanto, una función que contrarresta la *participation mystique* original. Separa al sujeto del objeto para romper las cadenas que lo unen a él, y conduce, por un lado, a la creación de formas artísticas y, por otro, al conocimiento del objeto. La función empática es igualmente un órgano tanto de creación artística como de conocimiento. Pero se verifica sobre una base completamente diferente de la de la abstracción. Si ésta se fundamenta sobre el significado mágico y el poder del objeto, aquélla lo hace sobre el significado mágico del sujeto, el cual se adueña ahora del objeto *identificándose místicamente* con él. El mismo primitivo sobre el que el fetiche ejerce por un lado un influjo mágico con sus poderes, es así, por otro, el hechicero y acumulador del poder mágico que comunica su «carga» al fetiche. (Piénsese al respecto en el rito *churinga* de los aborígenes australianos[12].)

497 La depotenciación inconsciente del objeto que antecede al acto empático es asimismo un estado en el que aquél se ve privado de forma duradera de su significación. Pero, en contrapartida,

12. Spencer y Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*.

en el sujeto empatizante los contenidos inconscientes son idénticos al objeto y hacen que este último parezca estar inanimado y carecer de alma[13], resultando así necesaria la empatía para poder conocerse su esencia. En este caso, pues, se podría hablar de una abstracción inconsciente permanente, que se representa al objeto como una cosa inanimada. Pero es que la abstracción tiene siempre ese efecto: ella suprime la espontaneidad del objeto en la medida en que ésta se halle mágicamente relacionada con el alma del sujeto, y el sujeto abstrayente hace, por ello, un uso consciente de ella para evitar ser influido mágicamente por el objeto. En la condición *a priori* inanimada de los objetos tiene igualmente su origen la relación de confianza del sujeto empatizante con el mundo: en éste no hay nada que pueda serle hostil ni sojuzgarlo, porque, aunque a su consciencia pueda parecerle todo lo contrario, él es el único que comunica al objeto vida y alma. Para el abstrayente, en cambio, el mundo está saturado de objetos imbuidos de efectos mágicos y, por ello, peligrosos, lo que hace que se sienta asustado y rehúya, consciente de su impotencia, todo contacto en exceso estrecho con el mundo con el fin de poder crear esas ideas y fórmulas con las que espera ganar la partida. Su psicología, por tanto, es la del oprimido, mientras que la del sujeto empatizante sale al encuentro del objeto con apriórica seguridad, pues éste es inofensivo a cuenta de su naturaleza de cosa inanimada. Como es lógico, esta descripción peca de esquemática y, lejos de aspirar a agotar la esencia de las actitudes extravertida e introvertida, busca únicamente destacar algunos de sus matices —sin que ello implique que deba menospreciarse en absoluto la importancia de éstos—.

498 Así como el sujeto empatizante se goza a sí mismo en el objeto sin ser consciente de ello, el abstrayente, al reflexionar sobre la impresión que el objeto le produce, está igualmente sin saberlo observándose a sí mismo. Pues, en definitiva, lo que el primero transfiere al objeto es su propio ser, es decir, su propio contenido inconsciente; y lo que el segundo piensa de su impresión del objeto son en realidad los pensamientos que sus propios sentimientos le inspiran tras habérsele hecho éstos manifiestos en el objeto. Con ello quedaría claro que para poder captarse verdaderamente al objeto, son necesarias ambas funciones —como seguramente lo son también para poder hacer en verdad un arte digno de este nombre—. Las dos funciones están asimismo siempre presentes en el individuo, pero la mayoría de las veces desigualmente diferenciadas.

13. Porque los contenidos inconscientes del sujeto mismo están relativamente inanimados.

499 Worringer identifica la raíz que comparten estas dos formas básicas de experiencia estética con un impulso a la *autoalienación*[14]. En la abstracción, la persona aspira a «ser redimida de lo aleatorio de su humanidad en general, de lo aparentemente arbitrario de su ordinaria existencia orgánica, en la contemplación de un ser necesario e inmutable». Confrontado a la caótica y aplastante multiplicidad de objetos animados, se crea una abstracción, es decir, una imagen universal abstracta que obliga a las miles de impresiones a plegarse a la regularidad de una ley. Esa imagen posee el significado mágico de un amuleto con el que protegerse del cambiante caos de las experiencias. La persona se sume en esa imagen y acaba por perderse en ella hasta el punto de conceder a su verdad abstracta prioridad aun sobre la realidad misma, viniendo así a suprimir por completo esa vida que amenazaba con perturbarla en su goce de la belleza abstrusa. Se eleva así a sí misma a la categoría de una abstracción, y se identifica con la validez eterna de su imagen hasta quedar en ella solidificada, pues ésta se convierte en cierto modo para ella en fórmula salvadora. De este modo se aliena a sí misma y transfiere su vida a su abstracción, en la que termina en cierta manera por cristalizar.

500 El sujeto empatizante, al introducir empáticamente sus acciones y su vida en el objeto, da, no obstante, igualmente consigo mismo en el interior de éste, porque el contenido empatizado representa una parte esencial del sujeto. Se convierte en objeto, se identifica con él y consigue de este modo desembarazarse de sí mismo. Objetivizándose, se desubjetiviza. Worringer dice aquí:

> Pero al empatizar nosotros esa voluntad de actividad en un objeto diferente, *somos* en él. Nos deshacemos de nuestro ser individual mientras nos absorbemos a nosotros y a nuestro afán de experiencias interno en un objeto externo, en una forma externa. Percibimos en cierto modo nuestra individualidad fluyendo dentro de sólidos límites, opuesta a la ilimitada extensión indiferenciada de la consciencia individual. En esa autoobjetivación hay una autoalienación. Esa afirmación de nuestra necesidad individual de actividades representa a la vez una restricción de las ilimitadas posibilidades de ésta, una negación de sus diferencias incompatibles. Descansamos junto con nuestro afán interno de experiencias en los límites de esa objetivización[15].

501 Igual que para el abstrayente la imagen abstracta era una armadura, una muralla que lo defendía de los efectos disolventes de

14. *Op. cit.*, p. 26.
15. *Ibid.*, p. 27.

los objetos inconscientemente animados[16], para el empatizante la transferencia al objeto es una defensa contra su disolución a manos de factores subjetivos internos, en su caso representados por las posibilidades ilimitadas de su fantasía y los impulsos correspondientes a actuar. Y como, según Adler, se aferra el neurótico introvertido a una «directriz ficticia», el neurótico extravertido se aferra también al objeto de su transferencia. El introvertido ha abstraído su «directriz» a partir de sus buenas y sus malas experiencias con el objeto, y confía en que su fórmula le protegerá de las ilimitadas posibilidades de la vida.

502 Empatía y abstracción, extraversión e introversión, son mecanismos adaptativos y de protección. En la medida en que posibiliten la adaptación de la persona, la protegen de peligros externos, y, en la medida en que ésta pueda hacer uso de ellas como *funciones dirigidas*[17], la liberan de la aleatoriedad de sus impulsos, más aún, llegan incluso a ofrecerle una protección contra esta última posibilitándole *autoalienarse*. Como muestra la experiencia psicológica diaria, las personas que se identifican totalmente con su función dirigida (o «valiosa») son muchas, y entre ellas se cuentan también los tipos de que estamos hablando aquí. Identificarse con la función dirigida ofrece la indiscutible ventaja de que, al hacerlo, uno está adaptándose a la perfección a las expectativas y demandas colectivas, pudiendo a la vez sortear en su camino sus funciones menos valiosas, no diferenciadas y no dirigidas, alienándose de sí mismo. Ese «altruismo» es, además, interpretado siempre por la moral social como un signo de especial virtud. Pero el reverso de esa identificación con la función dirigida comporta también una desventaja muy grande: la *degeneración del individuo*. El ser humano —de ello a nadie pueden caberle dudas— es capaz de soportar niveles de automatización muy elevados; pero no hasta el punto de poder entregarse a ellos totalmente y salir a la vez indemne. Cuanto más se identifique con una única función, tanto más la investirá de libido y tanto más substraerá esa libido a las demás funciones. Y aun siendo cierto que éstas serán capaces de soportar esa privación por largo tiempo y en dosis severas, un día acabarán finalmente por reaccionar, porque al privárselas de libido irán poco a poco cayendo por debajo del umbral de la consciencia, viendo debilitada su relación asociativa con ésta y sumiéndose por

16. Vischer, en su novela *Auch Einer*, ofrece una acertada descripción de la animación de los objetos.

17. Para el pensamiento dirigido cf. Jung, *Transformaciones y símbolos de la libido*, § 11 ss. (nueva ed.: *Símbolos de transformación* [OC 5]).

ello progresivamente en lo inconsciente. Este desenlace significa lo mismo que una involución, un retorno de la función relativamente desarrollada a una etapa infantil, primero, y arcaica, después. Y como el hombre sólo ha seguido la senda de la civilización desde hace relativamente unos pocos milenios —si los comparamos con los muchos cientos de miles de años que ha pervivido en estado salvaje—, sus maneras arcaicas de comportarse continúan disfrutando en él de una extraordinaria vitalidad y siendo todavía muy fáciles de reactivar. Cuando determinadas funciones se desintegran por privárselas de libido, sus bases arcaicas en lo inconsciente recobran de nuevo su perdida vigencia.

503 Esta situación implica lo mismo que una disolución de la personalidad, porque en este caso las funciones arcaicas no mantienen ninguna relación directa con la consciencia, ni hay, por tanto, tampoco ningún puente transitable entre la consciencia y lo inconsciente. De ahí que, cuanto más lejos llegue la autoalienación, más lejos progrese también la involución a niveles arcaicos de las funciones inconscientes. Con ésta corre parejas un aumento de la significación de lo inconsciente, que empieza a continuación a perturbar con sus síntomas a la función dirigida. Y así es como da por fin comienzo ese típico *circulus vitiosus* con el que tropezamos en tantos neuróticos, y en el que la persona trata de compensar los influjos perturbadores inconscientes obligando a su función dirigida a rendir a niveles cada vez más exigentes, en una escalada armamentística que a veces es prolongada hasta su desenlace final en un colapso nervioso.

504 Pero la posibilidad de alienarse de sí mismo identificándose con la función dirigida no sólo descansa sobre esa restricción unilateral a una única función, sino también en el hecho de que la esencia de una función dirigida consista por principio en la exigencia de esa autoalienación. Toda función dirigida reclama la rigurosa exclusión de todo lo que no se ajuste a ella: el pensamiento excluye todo sentimiento perturbador en los mismos términos en que el sentimiento excluye toda reflexión inoportuna. Sin la represión de todo lo demás, la función dirigida no puede en absoluto substanciarse. Pero dado que, en contra de ello, la autorregulación del organismo viviente implica en sí misma una armonización de la naturaleza humana, la educación del género humano nos reclama como una necesidad vital y una tarea ineludible que mostremos también consideración hacia las funciones menos favorecidas.

8

EL PROBLEMA DE LOS TIPOS EN LA FILOSOFÍA MODERNA

1. LOS TIPOS DE JAMES

505 La existencia de dos tipos diferentes ha sido también descubierta en la más reciente filosofía pragmática, y en particular en el pensamiento de William James. Éste escribe:

> La historia de la filosofía es en gran medida la de una cierta colisión de *temperamentos* humanos [disposiciones de carácter]...[1]. Sea cual fuere el temperamento de un profesional de la filosofía, cuando éste filosofa se esfuerza por penetrar en el hecho de su temperamento... Pero lo cierto es que su temperamento ejerce sobre él un influjo mayor que el de cualquiera de sus otras premisas más objetivas. Él es el que concede a sus evidencias un peso mayor en esta o aquella dirección, y el que favorece una visión más emotiva o más contenida del universo, al igual que lo harían este hecho o aquel principio. El filósofo confía en su temperamento. Y buscando un Universo que se ajuste a él, presta crédito a cualquier representación del mundo que satisfaga esta condición. Su sensación es que la interpretación que hombres de temperamento opuesto al suyo proponen del Universo desafina con respecto al verdadero carácter de éste, y en su fuero interno los considera como unos incompetentes que jamás podrían llegar a estar realmente «puestos en el tema» del negocio filosófico, por muy superiores a las suyas que puedan ser sus dotes dialécticas.

1. James, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, p. 6. [La traducción de las citas se basa en el texto original inglés editado en *Collected Works of C. G. Jung*, vol. 6: *Psychological Types*, Routledge, London, 1991. (*N. del T.*)]

> En la arena del foro, sin embargo, no puede, basándose nada más que en su temperamento, reclamar para sí un mayor discernimiento ni autoridad, suscitándose así una cierta insinceridad en nuestras discusiones filosóficas, porque la más potente de todas nuestras premisas no se menciona jamás[2].

506 James pasa a continuación a caracterizar los dos tipos de temperamento. Así como en el ámbito de los usos y de las costumbres distinguimos personas rígidas y campechanas, en el de la política, personas autoritarias y anarquistas, en el de la literatura, académicos y realistas, y en el del arte, clásicos y románticos, también en la filosofía, según James, habría dos tipos: los «racionalistas» y los «empiristas». El racionalista es un «devoto de principios eternos y abstractos»; el empirista, un «amante de los hechos en toda su cruda variedad»[3]. Aunque no haya nadie que pueda prescindir absolutamente ni de los hechos ni de los de principios, los puntos de vista que se susciten serán completamente distintos dependiendo de que se haga recaer el acento en unos o en otros.

507 «Racionalismo» sería para James un sinónimo de «intelectualismo», y «empirismo» de «sensualismo». Aunque en mi opinión esta ecuación sería insostenible, de momento nos limitaremos a acompañar al autor en el curso de sus reflexiones, absteniéndonos de toda observación crítica. De acuerdo con las ideas de James, al intelectualismo iría unida una tendencia idealista y optimista, mientras que el empirismo tendería al materialismo y a un optimismo siempre condicionado e inseguro. El racionalismo (intelectualismo) es siempre *monista*. Comienza por el todo y lo universal y ensambla las cosas. En cambio, el empirismo comienza con la parte y construye con el todo una *colección*, cabiendo que se lo describa como *pluralista*. El racionalista es una persona emotiva, el empirista una persona obstinada. Aquél tiende de forma natural a estar convencido de que la voluntad es libre, éste al fatalismo. El racionalista se inclina con facilidad a ser dogmático en sus constataciones; el empirista, en cambio, a ser escéptico[4]. James califica al racionalista de *tender-minded* (de mente tierna o delicada), y al empirista de *tough-minded* (de mente tenaz), en lo que sería un intento evidente por su parte por captar la específica naturaleza de ambas mentalidades. De esta descripción tendremos la oportunidad de ocuparnos en detalle más adelante. Lo más interesante ahora es oír lo que James tiene que decir sobre los prejuicios que cada uno de los tipos alberga sobre su opuesto:

2. *Ibid.*, pp. 7 s.
3. *Ibid.*, p. 9.
4. *Ibid.*, pp. 10 ss.

> Los dos tienen una mala opinión del otro. Su antagonismo, cuando quiera que como individuos su temperamento ha presentado rasgos acusados, ha formado parte de la atmósfera filosófica de los tiempos en todas las épocas, y sigue haciéndolo todavía hoy. El *tough-minded* piensa que el *tender-minded* es un sentimental, mientras que para el *tender-minded* el *tough-minded* peca de poco refinado, rudo o grosero. Los dos piensan que el otro es inferior[5].

James procede a enfrentar las cualidades de cada tipo en dos columnas:

Tender-minded	*Tough-minded*
Racionalista (se rige por principios)	Empirista (se rige por los hechos)
Intelectualista	Sensualista
Idealista	Materialista
Optimista	Pesimista
Religioso	Irreligioso
Indeterminista	Determinista, fatalista
Monista	Pluralista
Dogmático	Escéptico

508 Esta contraposición roza problemas diversos, con los que nos hemos tropezado ya en el capítulo sobre nominalismo y realismo. El *tender-minded* comparte algunos rasgos en común con el realista, y el *tough-minded* con el nominalista. Como he señalado ya más arriba, el realismo responde al principio de la introversión, y el nominalismo al de la extraversión. No hay duda de que la polémica de los universales desempeña un papel protagonista dentro de esa «colisión» histórica de temperamentos en la filosofía a la que aludía antes James. Estas relaciones invitan a pensar en el *tender-minded* como un introvertido, y en el *tough-minded* como un extravertido. Pero todavía habría que examinar con más detenimiento si esta relación estaría o no en lo cierto.

509 Desde mi conocimiento —reconozco que limitado— de las obras de James, no he sido capaz de encontrar definiciones ni descripciones más detalladas de ambos tipos, pese a que el autor hable a menudo de ambas modalidades de pensamiento y llegue en alguna ocasión a calificarlas también de *thin* [flaco] y *thick* [grueso]. Flournoy[6] interpreta *thin* como *mince*, *ténu*, *maigre*, *chétif* [flaco, fino, delgado, enclenque], y *thick* como *épais*, *solide*, *massif*, *cossu* [grueso, sólido, macizo, opulento]. James se sirve también en una

5. *Ibid.*, pp. 12 s.
6. Flournoy, *La Philosophie de William James*, p. 32.

ocasión para el *tender-minded* del término *soft-headed*, que literalmente habría que traducir como «de cabeza blanda». *Soft* significa «blando», «tierno», «suave», «manso», «leve», y, como en el caso de *tender*, su referente es, por tanto, algo débil, apagado y de reducidas fuerzas en comparación con *thick* y *tough*, ambas cualidades resistentes, sólidas y resistentes a la alteración, que recuerdan a la naturaleza de la materia. De acuerdo con estos términos, Flournoy describe ambos tipos de pensamiento como sigue:

> Es la oposición entre la forma de pensar abstracta —es decir, puramente lógica y dialéctica, que aunque tan cara a los filósofos a James no le inspira ninguna confianza y le parece además frágil, huera y «enclenque» por estar en exceso privada de contacto con las cosas particulares— y la forma de pensar *concreta*, que se nutre de hechos empíricos y permanece siempre con los pies bien puestos sobre la tierra, sólidamente anclada en los datos positivos[7].

510 Este comentario no nos autoriza, sin embargo, a concluir que James sienta una especial predilección por el pensamiento concreto. Ambos puntos de vista merecen su estimación: «Facts are good, of course… give us lots of facts. Principles are good… give us plenty of principles»[8]. Como todo el mundo sabe, los hechos nunca se limitan a ser lo que son en sí, sino que incluyen siempre también lo que nosotros ponemos en ellos. Cuando James califica al pensamiento concreto de *thick* o de *tough*, con eso mismo está diciéndonos que este tipo de pensamiento tiene para él algo de substancial y sólido, a diferencia del pensamiento abstracto, que comparativamente le parece débil, inconsistente y descolorido, e incluso tal vez, como quiere Flournoy, enfermizo y decrépito. Como es lógico, abrigar tales ideas sólo es posible si se ha unido *a priori* la idea de substancialidad al hecho concreto, lo que, como se ha dicho ya, es una cuestión de temperamento. Cuando el pensador «empírico» adscribe a su pensamiento concreto una substancialidad sólida, vistas las cosas desde el punto de vista abstracto lo que está haciendo es engañarse a sí mismo, porque la substancialidad, la «dureza», es un atributo del hecho externo, y no del pensamiento «empírico».

7. *Ibid.* [«C'est l'opposition entre la façon de penser *abstractionniste* —c'est-à-dire purement logique et dialectique, si chère aux philosophes, mais qui n'inspire à James aucune confiance et qui lui paraît fragile, creuse, "chétive", parce que trop sevrée du contact des choses particulières— et la façon de penser *concrète*, laquelle se nourrit de faits d'expérience et ne quitte jamais la région terre à terre, mais solide, des écailles de tortues ou autres données positives.»]

8. James, *op. cit.*, p. 13. [Los hechos son buenos, por supuesto… dadnos montones de ellos. Los principios son buenos… dádnoslos en abundancia.]

Este último, es más, está dando incluso prueba de estar aquejado de unas especiales debilidad y decrepitud, porque, al ser prácticamente incapaz de reclamar para él ninguna autonomía frente a los hechos externos, jamás deja de depender de los datos de los sentidos ni de tener que andar detrás de ellos y, por ello, apenas puede superar el nivel de una actividad meramente expositiva o clasificatoria. En lo que tiene de «pensamiento» propiamente dicho, pues, el pensamiento concreto es una cosa muy frágil y dependiente, porque su cohesión no le viene dada por él mismo, sino por los hechos externos, que de este modo prueban ser, frente a la reflexión, lo auténticamente determinante. Esta forma de pensamiento se distingue, así, por constituir una secuencia de ideas ligadas sensorialmente, y puestas en movimiento no tanto por una actividad intelectiva interna cuanto por la alternancia de los datos percibidos por los sentidos. Pero una secuencia de ideas concretas gobernada por percepciones sensoriales no es precisamente eso que un pensador abstracto llamaría «pensamiento», sino, como máximo, una simple apercepción pasiva.

511 El temperamento que prefiere el pensamiento concreto y le concede substancialidad se caracteriza, por tanto, por tener en él las ideas condicionadas por los sentidos prioridad sobre la actividad aperceptiva activa que nace en un acto subjetivo de la voluntad y busca estructurar las ideas comunicadas por los sentidos de acuerdo con las intenciones de una *idea*; dicho más brevemente: lo que para este temperamento más importa es el objeto. Este último es el destinatario de su empatía, el poseedor de una libertad de acción cercana a la total autonomía dentro del mundo de ideas del sujeto, y quien tira de la reflexión en su dirección. Este temperamento es, pues, extravertido, y el pensamiento del extravertido es concretista. Su solidez no reside en él mismo, sino en cierto modo fuera de él, en los hechos empatizados, circunstancia, esta última, que asimismo explica por qué James lo califica de *tough*. Para todo el que toma partido por el pensamiento concreto, es decir, por las ideas fácticas, la abstracción tiene siempre, en efecto, algo de frágil y decrépito, porque la vara con la que está midiéndola es la de la solidez del hecho concreto dado a los sentidos. Para el defensor de los derechos de la abstracción, en cambio, lo determinante no es la idea ligada a los sentidos, sino la *idea abstracta*.

512 En su acepción más corriente, una idea no es más que la abstracción de una suma de experiencias. La mente humana es aquí contemplada de buen grado como una *tabula*, *rasa* de entrada, que a continuación iría siendo progresivamente rellenada con los datos y experiencias suministrados por la vida y la realidad. Desde

este punto de vista, que no es otro que el de nuestras ciencias empíricas en el más amplio sentido de esta expresión, una idea no puede ser otra cosa que una abstracción epifenoménica y a posteriori de la experiencia, y, por ello, nada que no sea aún más débil y descolorido que ésta. Sabemos, sin embargo, que la mente no puede ser una *tabula rasa*, porque la crítica de los principios de nuestro pensamiento nos ha enseñado que ciertas categorías de nuestro pensar son *a priori*, es decir, están dadas con anterioridad a toda experiencia y hacen aparición a la vez que las primeras operaciones intelectivas, de las que incluso son sus presupuestos preformados. Lo que demostró Kant que era cierto del pensamiento lógico, es en mucho mayor medida aplicable a la psique. Ésta está tan lejos de ser inicialmente una *tabula rasa* como la misma mente (el ámbito del pensamiento). Los contenidos concretos, ciertamente, se ausentan, pero sus potencialidades están dadas *a priori* por la disposición funcional heredada y preformada. La psique no es otra cosa que el resultado de la evolución funcional del cerebro a lo largo de la línea genealógica, el precipitado de los ensayos adaptativos y experiencias de la serie filogenética. El cerebro o «sistema funcional» de un recién nacido es, pues, un antiquísimo instrumento, aparejado para fines muy determinados, que no sólo percibe pasivamente, sino que estructura activamente por sí mismo las experiencias y refuerza determinadas conclusiones y juicios. Estas estructuraciones no se producen al azar ni de modo arbitrario, sino que siguen condiciones rigurosamente preformadas, que, lejos de haber sido comunicadas por la experiencia como contenidos de la aprehensión, constituyen los presupuestos *a priori* de ésta. Son ideas *ante rem*, presupuestos formales, plantillas trazadas *a priori* que confieren un perfil muy determinado a la materia de la experiencia y a las que, por ello, se puede concebir, como lo hiciera ya Platón, como *imágenes*, como lo que en alguna manera serían esquemas o posibilidades funcionales heredadas, que sin embargo excluyen o limitan al menos en una amplia medida posibilidades distintas de ellas. A ello se debe que aun la actividad mental más libre de todas, la fantasía, no pueda vagar a su antojo en la infinitud (por más que así pueda parecérselo a los poetas) y permanezca en su lugar ligada a posibilidades preformadas, a *imágenes originarias* o *primigenias*. Las narraciones legendarias de los pueblos más remotos muestran en la semejanza de sus motivos esa sujeción a arquetipos determinados. Y aun las imágenes que están a la base de las teorías científicas, como, por ejemplo, el éter, la energía, sus transformaciones y constancia, la teoría atómica, la afinidad, etc., muestran esa misma limitación.

513 Así como la mente del pensador concreto es gobernada y guiada por la idea dada a los sentidos, en la del pensador abstracto predominan las imágenes originarias carentes de contenido y, por ello, irrepresentables. Mientras el objeto sea empatizado y convertido de este modo en factor determinante de la reflexión, esas imágenes permanecen sumidas en una relativa inactividad. Pero de no llegarse a una empatía con el objeto y verse así privado éste de su preponderancia en el proceso mental, la energía que se le deniega revierte en el sujeto. Éste es ahora objeto de una empatía inconsciente, y de este modo las imágenes preformadas que en él dormitaban son despertadas de su sueño. A resultas de ello, hacen aparición en el proceso mental como factores operativos, pero en forma irrepresentable, a la manera de un director de escena invisible y oculto entre bastidores. Como no son más que posibilidades de funcionamiento activadas, no tienen contenido, lo que hace que sean irrepresentables y aspiren por eso mismo a ser llenadas. Atraen entonces el material empírico a su molde y representan con él los hechos, pero lo que representan no es a éstos, sino a sí mismas en ellos, disfrazándose en cierto modo con sus ropas fácticas. De ahí que no constituyan un punto de partida conocido, como los hechos empíricos en el pensamiento concreto, y no devengan experienciables más que a través de una configuración inconsciente del material empírico. El empirista puede también estructurar y prestar una forma a su material empírico, pero siempre que es posible lo moldea según un concepto concreto que ha ido construyéndose a partir de sus anteriores experiencias.

514 El pensador abstracto, en cambio, lo moldea según un modelo inconsciente, y sólo a posteriori del fenómeno por él construido tiene experiencia de la *idea* con la que le ha prestado una forma. El empirista, de acuerdo con su psicología, se inclina en todos los casos a presuponer que el pensador abstracto habría estructurado de forma arbitraria su material de experiencia, con arreglo a unos vagos, débiles e insuficientes presupuestos, figurándose que los procesos mentales del pensador abstracto coincidirían con su propio *modus procedendi*. La premisa, idea o arquetipo auténticos, sin embargo, le resultan al pensador abstracto tan desconocidos como al empirista la teoría a la que éste acabará dando forma basándose en las experiencias previamente reunidas en sus numerosísimos experimentos. Como he señalado ya en un capítulo anterior, donde el uno ve objetos individuales, de los que lo que le interesa es su particular comportamiento, el otro ve ante todo las similitudes de los objetos entre ellos, de cuyas particularidades prescinde a renglón seguido por resultarle más grato y tranquilizador lo que de com-

partido y uniforme subyace a la fragmentación de la multiplicidad. Para el primero, sin embargo, las verdaderamente molestas y enojosas son precisamente esas mismas similitudes, que en según qué circunstancias llegan incluso a impedirle adueñarse de la singularidad del objeto. Cuanto más empatiza con el objeto particular, tanto más fácil le resulta captar su individualidad y tanto menos dispuesto se muestra a reconocer sus semejanzas con otro objeto diferente de él. Pero si consigue empatizar también con ese último objeto, será capaz de percibir y captar la semejanza de ambos objetos en un grado mucho mayor que quien se limitaba a verlos desde fuera.

515 El pensador concreto, al empatizar primero con un objeto y luego con otro, cosa para la que siempre es necesario un tiempo, tarda mucho en llegar a conocer las semejanzas que los unen, por lo que su reflexión parece discurrir muy lentamente, del todo al revés que su fluida empatía. El pensador abstracto, en cambio, aprehende con gran rapidez las semejanzas, substituye los objetos particulares por características generales y moldea ese material de experiencia con su propia actividad intelectual, que sin embargo está tan fuertemente influida por el arquetipo «en la sombra» como lo está la reflexión concreta por el objeto. Cuanto mayor es el influjo del objeto sobre el pensamiento, con tanta más fuerza estampa él sus rasgos en la imagen conceptual. Pero cuanto menores son los efectos del objeto sobre la mente, con tanta más intensidad imprime la idea apriórica su sello sobre la experiencia.

516 Debido a la excesiva importancia otorgada al objeto empírico encuentra luego suelo abonado en la ciencia esa especie singular de teorías, propias de especialistas —de las que uno de sus ejemplos, en este caso psiquiátrico, sería la «mitología cerebral» de que hablábamos en el capítulo 6—, en las que sus valedores se esfuerzan por explicar un ámbito más amplio de hechos mediante principios que, aunque adecuados para dar razón de ciertos complejos fenoménicos muy delimitados, revelan pese a ello ser del todo inapropiados con vistas a cualquier otro empleo. En ese mismo error, sin embargo, incurre también el pensamiento abstracto que sólo acepta hechos particulares debido a sus semejanzas con otros hechos distintos de ellos —sólo que esta vez a la inversa—, cuando apuesta por hipótesis universales que, pudiendo ser una traducción más o menos acertada de la idea que les sirve de base, tienen, pese a ello, tanto o tan poco que ver con los hechos concretos como un mito. En sus variantes más extremas, ambas formas de pensamiento dan, pues, a luz mitología, la una expresándose en términos de células, átomos, vibraciones y demás hechos concretos positivos, y la otra, de ideas «eternas». La evidente ventaja que en este caso se

apunta el empirismo radical al exponer al menos los hechos con el mayor rigor posible, se demuestra, sin embargo, capaz de enjugarla el ideologismo radical al reflejar con no menor pureza los moldes aprióricos, las ideas o imágenes originarias. Y si los resultados teóricos del primero se agotan con su material de experiencia, los resultados prácticos del segundo se limitan a la representación de la idea psicológica. Pero como nuestra actual mentalidad científica no tiene ojos más que para las realidades empíricas y positivas, los frutos obtenidos por la mentalidad que representa la idea no le merecen ninguna estima, porque para ella los hechos tienen prioridad sobre el conocimiento de las formas originarias con que los aprehende el entendimiento humano. El giro concretista constituye, como es sabido, una adquisición relativamente reciente, heredada de la era ilustrada. Los resultados de esta apuesta han sido asombrosos, pero han conducido a una acumulación de materiales empíricos que por lo desmesurado de la misma ha acabado paulatinamente por provocar más confusión que claridad, y cuya inevitable consecuencia ha sido el aislamiento interdisciplinar y, junto con él, una profusión de mitologías de especialistas tras las que se esconde el acta de defunción de la universalidad. El predominio del empirismo no sólo supone una losa para el pensamiento activo, sino también una amenaza para la construcción de teorías dentro de cada disciplina. Pero la ausencia de puntos de vista universales promueve la construcción de teorías míticas con la misma energía con que lo hace la ausencia de puntos de vista empíricos.

517 Debido a ello, soy de la opinión de que una terminología como la de James, con su división en *tender-minded* y *tough-minded*, ofrece una semblanza nada más que parcial de los hechos y, en rigor, en buena parte sesgada de los mismos. Su discusión, con todo, debería haber dejado claro que la tipología de James se ocupa de los mismos tipos que yo he designado como «introvertido» y «extravertido».

2. LOS PARES DE OPUESTOS TÍPICOS DE LOS TIPOS DE JAMES

a) *Racionalismo contra empirismo*

518 Como habrá observado el lector, de esta oposición he hablado ya, concibiéndola como la antítesis entre ideologismo y empirismo. He renunciado aquí a valerme del término «racionalismo» porque el pensamiento concreto y empírico es tan «racional» como el pensamiento activo e ideológico. Ambas modalidades están regidas por

la razón. Y no sólo eso, sino que, a mayor abundamiento todavía, además de un racionalismo lógico hay también un racionalismo afectivo, porque el racionalismo como tal es una actitud psicológica general en la que se apuesta por la racionalidad del pensar y del sentir. Al concebir el racionalismo en estos términos, soy consciente de nadar a contracorriente del significado poseído habitualmente por este término en la historia de la filosofía, donde «racionalista» equivale a «ideológico», y «racionalismo» a «primado de la idea». Entre los filósofos más modernos, sin embargo, la razón se ha sacudido de encima su carácter rigurosamente ideal, para pasar a ser observada como una facultad, instinto o voluntad, e incluso como un sentimiento o un método. Sea de ello lo que fuere, considerándosela psicológicamente es una cierta actitud que, como dice Lipps, está guiada por un «sentimiento de objetividad». Para Baldwin[9] es el «principio constitutivo y regulador de la mente». Herbart la define como la «facultad de la deliberación»[10], y Schopenhauer dice de ella que no posee más que una *única* función: «la construcción de conceptos, partiendo en exclusiva de la cual se dejan explicar con gran sencillez y la máxima evidencia todas esas manifestaciones, antes mencionadas, que distinguen la vida del hombre de la del animal. A la aplicación o no-aplicación de esa función alude sin asomo de duda todo lo que en todas partes y en todo tiempo se ha calificado de “racional” o “irracional”»[11]. Las «manifestaciones antes mencionadas» hacen referencia a ciertas exteriorizaciones de la razón, que Schopenhauer ha enumerado poco antes a título de ejemplo, como «el dominio sobre los afectos y las pasiones, la capacidad de deducir conclusiones y principios generales», «la actuación consensuada de varios individuos», «la civilización, el Estado, la ciencia, el almacenamiento de experiencias anteriores», etc. Dado que la razón posee en Schopenhauer la función de construir conceptos, su carácter ha de ser el de esa actitud del aparato psíquico idónea para formar conceptos mediante la actividad intelectual. En ese preciso sentido, el de una actitud, concibe también Jerusalem[12] la razón, es decir, como una *disposición de la voluntad* que nos faculta para hacer uso del entendimiento en nuestras decisiones y gobernar nuestras pasiones.

519 La razón es, pues, la capacidad de ser racional, una actitud determinada que posibilita pensar, sentir y obrar con arreglo a valores objetivos. Esos valores «objetivos» tienen, desde el punto de vista del

9. Baldwin, *Handbook of Psychology* I, p. 312.
10. Herbart, *Psychologie als Wissenschaft*, § 117.
11. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, § 8.
12. Jerusalem, *Lehrbuch der Psychologie*, p. 195.

empirismo, su origen en la experiencia, y desde el punto de vista del ideologismo en una valoración activa de la razón, que en sentido kantiano sería entonces la «facultad» de «juzgar y actuar según principios». Pues en Kant, en efecto, la razón es la fuente de las ideas, las cuales son «conceptos de la razón cuyo objeto no puede en ningún caso encontrarse en la experiencia», y que albergan «el *arquetipo del uso del entendimiento* —como principio regulativo al servicio de una absoluta coherencia en el uso empírico del entendimiento—»[13]. Esta forma de ver las cosas es genuinamente introvertida, y a ella se contrapondría la forma empirista de ver las cosas de Wundt, para quien la razón forma parte de esas funciones intelectuales complejas que reunimos «en una expresión general» junto con sus «etapas previas, las cuales les suministran los *substratos sensibles indispensables*».

> Que este concepto de lo «intelectual» es un residuo de la psicología de las facultades, aquejado si ello es posible en mayor grado aún que los viejos conceptos de memoria, entendimiento, fantasía, etc., por su confusión con puntos de vista lógicos extraños a la psicología, y que se torna tanto más indeterminado y a la vez más arbitrario cuantos más diversos contenidos psíquicos comprende, es cosa que no puede ser más evidente... Si desde el punto de vista de la psicología científica no hay memoria ni entendimiento ni fantasía, *sino únicamente ciertos procesos psíquicos elementales y sus relaciones*, reunidos, a cuenta de distinciones bastante arbitrarias, bajo esas denominaciones, entonces con menor motivo aún puede haber, como es natural, una «inteligencia» o «funciones intelectuales» en el sentido de un concepto homogéneo y que se corresponda con un hecho estrictamente delimitable. No obstante, subsisten determinados casos en los que resulta útil servirse, aunque en un sentido modificado por la forma psicológica de ver las cosas, de esos conceptos procedentes del viejo inventario de la psicología de las facultades. Esos casos se dan cuando salen a nuestro encuentro fenómenos complejos y compuestos por componentes muy diversos, que requieren consideración a causa de lo regular de su combinación y, sobre todo, de motivos también prácticos; cuando la consciencia individual nos ofrece determinadas direcciones de su disposición y estructura; y cuando lo regular de la combinación demanda una vez más el análisis de tales disposiciones mentales complejas. *Pero, como es natural, en todos esos casos la investigación psicológica tiene la misión de no quedarse detenida en los conceptos generales así formados y reducirlos, siempre que ello sea posible, a sus factores más elementales*[14].

13. Kant, *Logik*, pp. 140 s.
14. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie* III, p. 582. (Las cursivas son mías.)

520 Esta forma de ver las cosas es genuinamente extravertida. He subrayado en cursiva los pasajes particularmente característicos. Mientras que para la perspectiva introvertida los «conceptos generales», como razón, intelecto, etc., son «facultades», es decir, nada más que funciones básicas que sintetizan en una idea homogénea lo múltiple de los procesos psíquicos por ellos gobernados, para la perspectiva extravertida y empirista no son más que conceptos secundarios y derivados, complicaciones de esos procesos elementales que para este mismo punto de vista son los en verdad valiosos. Y aun siendo indudable que, de acuerdo con esta perspectiva, no sería posible prescindir de tales conceptos, en principio siempre habría que «reducirlos a sus factores más elementales». Como es en sí notorio, la perspectiva empirista no puede pensar más que en términos reduccionistas en lo tocante a los conceptos generales, porque para ella los conceptos son siempre una cosa derivada de la experiencia. No reconoce ningún «concepto racional», ni ideas *a priori*, porque su pensamiento pasivo y aperceptivo se hace guiar por la experiencia dada a los sentidos. Debido a esa orientación, el acento recae siempre sobre el objeto; éste es en cierto modo el agente y quien hace necesarios conocimientos y complicadas operaciones lógicas de la razón, y éstos quienes requieren la existencia de conceptos generales, que sin embargo no sirven más que para poder conceptuarse con ellos ciertos grupos de fenómenos bajo una denominación colectiva. El concepto general no es así, por tanto, más que una magnitud secundaria, que en propiedad carece de existencia fuera del lenguaje.

521 Mientras se mantenga, por tanto, que lo único en existir realmente son los hechos percibidos por los sentidos, los «factores elementales», la ciencia no puede reconocer a la razón, la fantasía, etc., derecho alguno a una existencia independiente. En cambio, cuando el pensamiento se hace orientar, como ocurre en el caso del introvertido, por una apercepción activa, la razón, el intelecto, la fantasía, etc., pasan a poseer el valor de una función básica, de una facultad, es decir, de una capacidad o actuación que operan desde dentro, porque para esta perspectiva el acento valorativo recae sobre el concepto y no sobre los procesos elementales por él comprendidos y sintetizados. Esta forma de pensar es sintética desde la raíz; ordena las cosas sujetándolas al esquema del concepto, y se sirve del material empírico para llenar de contenido sus ideas. Los conceptos son en ella agentes activos, y lo son, además, en virtud de su propio poder interno, que se adueña de los materiales de la experiencia confiriéndoles una forma. El extravertido sospecha que la fuente de ese poder mana, por un lado, del puro arbitrio nada más, y,

por otro, de generalizaciones apresuradamente realizadas a partir de experiencias insuficientes. Y el introvertido, que como tal no es consciente de la psicología de sus propias operaciones reflexivas y que incluso tal vez haya hecho su bandera del empirismo a la moda, se halla indefenso frente a este reproche. Pero es que éste no es más que una proyección de la psicología extravertida. Porque de donde el tipo intelectual activo extrae la energía de su actividad intelectual no es ni del puro arbitrio ni de la experiencia, sino de la idea, es decir, del molde funcional innato activado por su actitud introvertida. De esa fuente no es él consciente, porque a la idea, debido a su falta apriórica de contenido, no puede él reconocerla más que a posteriori en la configuración, es decir, en la forma adoptada por el material empírico ya procesado por el pensamiento. Para el extravertido, en cambio, el objeto y el proceso elemental son importantes e indispensables porque él ha proyectado ya inconscientemente la idea en el objeto y sólo puede elevarse al concepto y, con él, a la idea, reuniendo materiales empíricos y comparándolos. El enfrentamiento entre ambas orientaciones intelectuales no puede ser más singular: la una confiere forma al material a base de sus propias ideas inconscientes, y accede así a la experiencia; la otra se hace conducir por un objeto en el que ha proyectado ya inconscientemente sus conceptos, y accede así a la idea. Este enfrentamiento de actitudes tiene en sí algo de irritante, y, debido a ello, en el fondo es también el auténtico desencadenante de las más enconadas e inútiles disputas científicas.

522 Confío en que lo antedicho haya puesto suficientemente en claro mi idea de que el par constituido por la razón y su parcial elevación a la categoría de principio supremo —el racionalismo— sería una característica igual de específica del empirismo que del ideologismo. En lugar de «ideologismo» podría haberme servido también de la palabra «idealismo». Pero dado que este término suele oponerse a «materialismo», en ese caso ya no podría servirme de «ideológico» para significar lo contrario de «materialista», porque el materialista, como muestra la historia de la filosofía, puede ser igual de bien un ideólogo cuando renuncia a la empiría y piensa de forma activa a partir de la idea de materia.

b) *Intelectualismo contra sensualismo*

523 Sensualismo es la expresión que caracteriza la esencia del empirismo radical. Para éste la experiencia sensorial es la única fuente del conocimiento. La actitud sensualista se orienta en su integridad por los objetos dados a los sentidos y, por tanto, por lo externo. Es

obvio que de lo que James está hablando aquí es de un sensualismo intelectual y no estético, pero ésta es justamente la razón por la que «intelectualismo» no parece ser la antítesis más apropiada con este fin. Psicológicamente hablando, el intelectualismo es una actitud que se caracteriza por conferir el valor determinante principal al intelecto y, por tanto, al conocimiento a nivel conceptual. Mediante esta actitud puedo ser también un sensualista cuando, por ejemplo, ocupo mi pensamiento con conceptos concretos que proceden en su integridad de la experiencia sensible, motivo por el que el empirista puede ser igualmente un intelectualista. Dado que la filosofía suele hacer un uso promiscuo de los términos intelectualismo y racionalismo, haríamos bien en optar una vez más por la palabra «ideologismo» como antítesis del sensualismo, en la medida en que este último no es en definitiva en su esencia más que un empirismo radical.

c) *Idealismo contra materialismo*

524 A propósito del «sensualismo» habríamos podido albergar ya la sospecha de que con este término James no estaría únicamente significando un empirismo extremo, es decir, un sensualismo intelectual, sino que con la expresión *sensationalistic* tal vez haya tenido la intención de subrayar lo perteneciente a la sensación, haciendo a la vez entera abstracción del intelecto. Con «perteneciente a la sensación» me estoy refiriendo en propiedad a la *sensualidad*, si bien no en su sentido ordinario de *voluptas*, sino en el de una actitud psicológica en la que la magnitud determinante y orientadora no es tanto el objeto empatizado cuanto el hecho simple de la excitación y la impresión sensibles. Esta actitud puede calificarse también de refleja, porque la mentalidad entera depende de la impresión sensible y culmina asimismo en ella. El objeto no es ni conocido abstractamente ni empatizado, sino que opera a través de su forma natural de existencia, y el sujeto se orienta en exclusiva por las impresiones sensibles suscitadas en él por su contacto con el objeto. Esta actitud se correspondería con una mentalidad primitiva. Su antítesis viene dada por la *actitud intuitiva*, la cual se distingue por ser una aprehensión de carácter sensible que no es ni intelectual ni sentimental, sino ambas cosas a la vez dentro de una mezcla indistinta. Así como el objeto sensible se manifiesta en la percepción, así también se manifiesta el contenido psíquico en la intuición, es decir, de un modo poco menos que ilusorio o alucinatorio.

525 Que James se refiera al *tough-minded* lo mismo como *sensationalistic* que como *materialistic* (y más tarde también como

irreligious), es cosa que induce a dudar que con su tipificación esté pensando en la misma contraposición tipológica que yo. El materialismo, en efecto, suele en todos los casos entenderse como una actitud orientada por valores «materiales» y, por tanto, como una especie de sensualismo moral, con lo que si atribuyéramos a estas expresiones el significado que ordinariamente suelen tener, la descripción de James arrojaría un perfil muy poco favorecedor de ellas. Es obvio que sus intenciones son muy otras, y las mismas palabras que de él hemos citado más arriba a propósito de los tipos descartan todo posible malentendido en esta dirección, por lo que lo más seguro es que no andemos errados al suponer que lo que James tiene sobre todo *in mente* aquí es el significado filosófico de los términos en cuestión. Según ello, el materialismo sería una actitud que, aunque de hecho orientada por valores materiales, lo estaría por valores fácticos en lugar de «sensibles», entendiendo aquí por «hechos» una realidad externa y, digámoslo así, «matérica». Su antítesis sería el «idealismo», en su sentido filosófico de primado de la *idea*. Lo significado aquí no puede ser un idealismo moral, o de lo contrario tendríamos también que suponer, en contra de las intenciones de James, que «materialismo» tiene en su caso el significado de un sensualismo moral. Si suponemos, pues, que James alude con «materialismo» a una actitud para la que el principal valor orientativo debe hacerse recaer en los hechos fácticos, acabamos otra vez encontrando en esa atribución una característica específicamente extravertida, que hace que se disipen nuestras dudas iniciales. Que el idealismo filosófico se corresponde con el ideologismo introvertido, es cosa que hemos comprobado ya. Pero el idealismo moral no sería en absoluto privativo del introvertido, porque un materialista puede ser también un idealista moral.

d) *Optimismo contra pesimismo*

526 Tengo serias dudas de que esta antítesis, tan habitual en la distinción de temperamentos humanos, pueda aplicarse sin más a los tipos de James. El empirismo de Darwin, por ejemplo, ¿sería también un pesimismo? Para quien tenga una forma ideológica de entender la realidad y contemple al tipo opuesto a través de las lentes de una proyección afectiva inconsciente, la respuesta a esta pregunta no puede ser más que afirmativa. Pero el empirista mismo no tiene ningún motivo para considerar que su forma de ver la realidad sea pesimista. ¿O hay que creer que un pensador como Schopenhauer, cuya visión del mundo es rigurosamente ideologista (como la del ideologismo puro de las *Upanisad*), sería un optimista según las

ideas de James sobre los tipos? El mismo Kant, un tipo en extremo introvertido, está tan por encima de optimismo y pesimismo como los más grandes empiristas.

527 Pienso, por ello, que esta antítesis no tendría tampoco nada que ver con los tipos de James. Así como hay introvertidos optimistas, hay también extravertidos optimistas, y viceversa. Con todo, es muy probable que nuestro autor haya sido víctima de este error a cuenta de una proyección subjetiva como la que hemos insinuado más arriba. Desde una perspectiva ideologista, una visión materialista, empirista o positivista del mundo está condenada al desconsuelo, y no puede ser sino pesimista. Sin embargo, para quien ha depositado su fe en el Dios «materia», la visión materialista de las cosas es optimista. Con la concepción materialista, en efecto, se priva al ideologismo de todo su nervio, porque el impulso principal de éste, la apercepción activa y la conversión en realidad de las imágenes originarias, queda por ella condenado a la parálisis. Una concepción como ésta le parece profundamente pesimista al ideologista, porque le quita toda esperanza de volver a ver manifestada algún día en la realidad la idea eterna. Un mundo de hechos reales equivale para él a un exilio y desarraigo absolutos. En este sentido, que James establezca un paralelismo entre la visión materialista de las cosas y el pesimismo es un hecho que puede interpretarse como un indicio de su afiliación personal al partido ideologista —una hipótesis que no sería difícil apuntalar mediante otros muchos aspectos de la vida de este filósofo—. Ello explicaría igualmente que el *tough-minded* vea atribuírsele tres adjetivos tan sospechosos como «sensualista», «materialista» e «irreligioso». Y en la misma dirección apunta también ese pasaje de *El pragmatismo* en el que James compara la mutua aversión entre ambos tipos a una reunión entre turistas bostonianos y naturales de Cripple Creek[15]. Es una comparación poco lisonjera para el otro tipo, y permite deducir la presencia de una aversión emocional que ni siquiera un fuerte sentido de la justicia es capaz del todo de vencer. Pero es justamente este pequeño *document humain* el que a mí me parece constituir una evidencia inapreciable de lo irritante de las diferencias que separan a ambos tipos. Tal vez pueda parecer mezquino que haya venido precisamente a poner el acento en este tipo de incompatibilidades afectivas, pero numerosas experiencias me han convencido de que esos sentimientos ocultos en el trasfondo de la cons-

15. James, *Pragmatism*, p. 13. Los bostonianos son famosos por lo «espiritualizado» de su refinamiento. Cripple Creek es un conocido distrito minero de Colorado. ¡El contraste es fácil de imaginar!

ciencia son a veces muy capaces de influir negativamente en los más bellos razonamientos y obstaculizar la comprensión. A nadie, por otra parte, le resultará difícil imaginarse a los habitantes de Cripple Creek observando a los turistas bostonianos con ojos suspicaces.

e) *Religiosidad contra irreligiosidad*

528 La validez de esta contraposición para la psicología jamesiana de los tipos depende esencialmente, como es natural, de la definición que James tenga que proponernos de la religión. Si éste concibiera la esencia de la religiosidad desde una perspectiva por entero ideologista, como una actitud en la que la idea religiosa desempeña (contrariamente al sentimiento) un papel preponderante, estaría claramente en lo cierto al llamar también irreligioso al *tough-minded*. Pero las miras de James son lo suficientemente amplias y humanas como para no ver que la actitud religiosa puede estar también determinada por el *sentimiento* religioso, no en vano es él mismo quien escribe: «Nuestra estima por los hechos no ha neutralizado toda religiosidad en nosotros. *Ella misma es casi religiosa*. Nuestro temperamento científico es devoto (*our scientific temper is devout*)»[16].

529 La falta de estima por ideas «eternas» la substituye el empirista por una fe poco menos que religiosa en los hechos reales. Si una persona deja que su actitud sea orientada por la idea de Dios, psicológicamente está haciendo lo mismo que si la dejara orientarse por la idea de materia o elevara los hechos fácticos a la categoría de factor determinante de su actitud. Basta con que esa orientación posea un carácter *incondicionado* para que merezca el calificativo de «religiosa». Desde un punto de vista así de elevado, el hecho real es tan digno de constituir un factor incondicionado como la idea, o imagen originaria, que viene siendo generada desde hace millones de años por la colisión del hombre y sus condiciones internas con los testarudos hechos de la realidad externa. La entrega incondicionada a los hechos fácticos no puede calificarse jamás de irreligiosa desde un punto de vista psicológico. El *tough-minded* tiene así su particular religión empirista, en el mismo sentido que el *tender-minded* su particular religión ideologista. Pero no por ello deja de ser cierto que en nuestra actual época cultural la ciencia está dominada por el objeto y la religión por el sujeto, es decir, por el ideologismo, pues una idea espontáneamente operante tenía que buscar asilo en

16. *Ibid.*, p. 15.

alguna parte tras haber tenido que cederle su sitio en la ciencia al objeto. Si se entiende la religión como un fenómeno cultural actual en este sentido, entonces James tiene motivos para calificar al empirista de irreligioso; pero sólo en este sentido. Y como los filósofos no tienen en absoluto por qué ser una clase aparte dentro del género humano, sus tipos se extenderán también, más allá de los círculos profesionales de la filosofía, a la generalidad de las personas, y aun es posible que tan lejos como para que sus límites coincidan con los de la humanidad civilizada, con lo que, sólo por este motivo de carácter general, tendríamos prohibido calificar de irreligiosa a la mitad de la humanidad. Por la psicología de los hombres primitivos, por otra parte, sabemos que la función religiosa no sólo pertenece por propio derecho al acervo de la psique, sino que se halla también presente en todo tiempo y lugar por más indiferenciada que pueda estar.

530 Si no aceptamos la limitación antes indicada del concepto de «religión» en James, lo que tenemos aquí es una vez más una salida de tono debida a razones emocionales, cosa que, como hemos visto, es muy fácil que se produzca.

f) Libertad contra determinismo

531 Esta antítesis resulta interesante psicológicamente. Como es en sí notorio, el empirismo piensa *causalmente*, aceptando como un axioma una relación necesaria entre la causa y el efecto. La actitud empirista se orienta por el objeto empatizado, está en cierto modo *provocada* por el hecho externo junto con la sensación de que un efecto se sigue con carácter necesario de una causa, resultando así del todo natural que la relación causal se imprima en ella con el sello de una inevitabilidad psicológica. La identificación de los procesos psíquicos internos con el sucederse de los hechos externos es inevitable por el simple motivo de que en el acto empático está prestándose inconscientemente al objeto una suma considerable de la propia actividad, de la propia vida. El sujeto empatizante, pensando ser él quien se asimila el objeto, queda así asimilado a éste. Pero siempre que el acento valorativo recae con especial intensidad en el objeto, éste pasa a poseer una importancia que influye a su vez en el sujeto, induciéndolo a desasimilarse de sí mismo. La psicología humana, como todo el mundo sabe y a diario tiene ocasión de comprobar la psicología práctica, es camaleónica. Siempre que el objeto predomina, en el sujeto tienen lugar adecuaciones a la naturaleza de aquél. Así, la identificación con el objeto amado desempeña, por ejemplo, un nada despreciable papel en la terapia analítica. Y

la psicología de los primitivos nos brinda una multitud de ejemplos de desasimilación en beneficio del objeto, esté éste representado por el animal totémico o por los espíritus de los antepasados. La estigmatización de los santos desde la Edad Media hasta nuestros días abunda en lo antedicho, y en la *imitatio Christi* la desasimilación es incluso elevada a la categoría de un principio.

532 En vista de esta incuestionable capacidad de la psique humana para la desasimilación, la asunción de las relaciones causales objetivas por el sujeto se vuelve psicológicamente fácil de entender. La psique sucumbe así, como hemos dicho ya, a la impresión de que el principio causal poseería una validez exclusiva, y a partir de aquí sustraerse al poder avasallador de esa impresión ya no es posible más que recurriendo al entero arsenal de la crítica gnoseológica. Para complicar aún más las cosas, la actitud empirista nos impide por su misma esencia creer en la libertad interna. Nos falta, en efecto, toda demostración o aun posibilidad de demostración en este sentido, y frente al incesante aluvión de contundentes evidencias objetivas a favor de lo contrario, ¿qué podría aún significar ese descolorido e impreciso sentimiento de libertad que percibimos en nuestro interior? De ahí que el empirista no tenga, por decirlo así, otro remedio que ser un determinista, en el buen entendido, claro está, de que se decida a llevar así de lejos sus reflexiones y no prefiera en su lugar seguir contando —cosa en absoluto rara— con dos casillas a su disposición: una para la ciencia, y otra para la religión que ha heredado de sus padres y de la sociedad.

533 Como hemos visto, la esencia del ideologismo estriba en una activación inconsciente de la idea. Esa activación puede descansar en una aversión a la empatía adquirida a posteriori a lo largo de la vida, pero puede también ser innata, al modo de una actitud apriórica, dada por naturaleza y propiciada por ella. (En mi experiencia práctica he visto más de un caso de estas características.) En este caso, la idea es activa *a priori*, pero sin que se tenga consciencia de ella debido a su indefinición e irrepresentabilidad. Como hecho interno preponderante, aunque irrepresentable, está jerárquicamente por encima de los hechos externos «objetivos», y comunica como mínimo el sentimiento de su propia autonomía y libertad al sujeto, que como consecuencia de su interna asimilación a la idea pasa a sentirse igual de independiente y libre que ella frente al objeto. Si la idea es el principal factor de orientación, entonces ella se asimila el sujeto con la misma intensidad con que éste trata de asimilársela a ella dando forma al material de la experiencia, teniendo lugar, en los mismos términos que en la actitud hacia el objeto arriba discutida, una desasimilación del sujeto con respecto

a sí mismo, sólo que en esta ocasión en sentido contrario, es decir, en beneficio de la idea.

534 La imagen originaria heredada es una magnitud que perdura por encima del tiempo y se superpone a todo cambio, y que antecede y transciende toda experiencia individual. Debido a ello, la idea pasa a poseer un particular poder. Si se activa, transmite al sujeto un acusado sentimiento de poder por asimilárselo por medio de la empatía inconsciente interna, siendo así como nacen en el sujeto sus sentimientos de poder, independencia, libertad y eternidad[17]. Si el sujeto siente la actividad con que su idea se eleva en libertad por encima del hecho fáctico, se impone a su espíritu de forma natural la idea de que es libre. Si su ideologismo es puro, llega incluso a convencerse de su indeterminismo.

535 La antítesis que estamos discutiendo aquí es en alto grado característica de nuestros tipos. El extravertido se caracteriza por necesitar al objeto, empatizar e identificarse con él, y depender voluntariamente de él. Está influido por el objeto en la misma medida en que trata de asimilárselo. El introvertido, por el contrario, se caracteriza por afirmarse a sí mismo, aunque no sea más que en apariencia, frente al objeto. Se rebela contra toda dependencia de éste, repudia su influencia e incluso se siente en ocasiones atemorizado por ésta. Pero se vuelve dependiente en el mismo grado de la idea, que le protege de su dependencia externa y le transmite la sensación de ser internamente libre, y a cambio de ella también una acusada psicología del poder.

g) *Monismo contra pluralismo*

536 A partir de lo antedicho no se tendrá dificultades para entender que la actitud orientada por la idea se inclinará a ser monista. La idea posee siempre un carácter jerárquico, haya sido obtenida por abstracción a partir de ideas y conceptos concretos o exista *a priori* como un molde inconsciente. En el primero de esos casos, es ella el punto más elevado del edificio, lo que en cierto modo encierra y comprende todo lo que está por debajo; en el segundo, es el legislador inconsciente que regula lo posible y lo necesario dentro de la reflexión. En ambos posee cualidades soberanas. Aunque exista un gran número de ideas, una de ellas acaba siempre por elevarse a una posición de preeminencia durante un período más o menos largo de tiempo, y constela en derredor suyo como un monarca a la mayoría de los demás elementos psíquicos. A la inversa, es igualmente evidente que la actitud orientada por el objeto ten-

17. Al respecto piénsese en los postulados kantianos: Dios, libertad e inmortalidad.

derá siempre a abrazar una pluralidad de principios (pluralismo), porque la posesión por el objeto de múltiples propiedades hace también necesaria una gran variedad de conceptos y principios, en ausencia de los cuales ninguna explicación que se ofreciera de él podría ajustarse a su esencia. La tendencia monista es propia de la actitud introvertida, y la pluralista de la extravertida.

h) *Dogmatismo contra escepticismo*

537 También en este caso resulta sencillo ver que el dogmatismo irá ante todo unido a la actitud que sigue a la idea, aunque la realización consciente de ésta no tenga *eo ipso* que ser dogmática. No obstante, la manera en que una idea inconsciente fuerza aquí, por así decirlo, violentamente su conversión en realidad, transmite al espectador la impresión de que quien reflexiona guiado por ideas estaría partiendo de un dogma a cuyos rígidos límites obliga al material empírico a ajustarse. Con igual evidencia, la actitud orientada por el objeto se mostrará escéptica de entrada frente a toda clase de ideas, porque lo que primariamente busca es que sean el objeto y la experiencia quienes tomen la palabra, despreocupándose de todo concepto general. El escepticismo en este sentido constituye incluso el presupuesto de toda empiría. Este par de opuestos constituye, por tanto, una nueva confirmación de lo esencial de las semejanzas entre los tipos de James y los míos.

3. CRÍTICA DE LAS IDEAS DE JAMES

538 Al someter a crítica las ideas de James, lo primero que tengo que subrayar es que éstas se ocupan casi exclusivamente de las cualidades intelectuales de los tipos, cosa que, por otra parte, difícilmente podría haber sido de otro modo si se tiene en cuenta que la suya es una obra animada por intenciones filosóficas. Sin embargo, la unilateralidad aneja a ese mismo marco induce con facilidad a la confusión. No es difícil demostrar, en efecto, que esta o aquella otra cualidad —o incluso un grupo entero de ellas— pueden ser igual de características del tipo opuesto. Lo mismo que, por ejemplo, hay empiristas que son dogmáticos, religiosos, idealistas, intelectualistas y racionalistas, entre los ideólogos los hay también materialistas, pesimistas, deterministas e irreligiosos. Y aunque siempre es posible señalar que este tipo de expresiones designan hechos muy complejos, en los que todavía habría que introducir muchos matices, no por eso se habrá conjurado la amenaza de que se susciten malentendidos.

539 Considerados uno a uno, los términos escogidos por James cubren un espectro de significados excesivamente amplio, y en conjunto no ofrecen más que una imagen muy aproximada de la antítesis típica, sin conseguir pese a ello acuñarla en una fórmula sencilla. Pero como un todo la tipología jamesiana constituye un valioso complemento a la imagen que hemos ido forjándonos de los tipos a partir de las demás fuentes. A James le corresponde el mérito de ser el primero en haber llamado la atención con un cierto grado de detalle sobre la extraordinaria importancia que reviste el temperamento en la conformación del pensamiento filosófico. Su pragmatismo es un intento por armonizar los antagonismos filosóficos nacidos de diferencias temperamentales.

540 Como sabrá el lector, el pragmatismo es una corriente filosófica muy extendida, con raigambre en el pensamiento inglés[18], que reconoce a la «verdad» un valor restringido a su eficacia y utilidad prácticas, desentendiéndose en según qué circunstancias de su impugnabilidad desde otro u otros puntos de vista diferentes. Resulta significativo que James dé precisamente comienzo a su exposición de esta perspectiva filosófica con la antítesis tipológica, viniendo en cierto modo a justificar así lo necesario de un enfoque pragmático, porque con ello somos devueltos al drama ya representado a comienzos de la Edad Media. Por aquellos días el enfrentamiento tomaba el nombre de «nominalismo contra realismo», y asistía ya a la búsqueda de una reconciliación en el sermonismo o conceptualismo de Abelardo. Pero como la época lo ignoraba todo de la perspectiva psicológica, el intento de solución de este último fracasó debido a lo unilateral de su intelectualismo lógico. James cala más hondo: él capta la antítesis psicológicamente y trata en consecuencia de encontrarle una solución pragmática. Conviene, sin embargo, no hacerse excesivas ilusiones sobre el valor de su solución: el pragmatismo no es más que un remedio de urgencia, que sólo puede reclamar validez mientras no se descubran, aparte de las capacidades gnoseológicas del intelecto teñidas por el temperamento, otras fuentes capaces de agregar nuevos elementos a la formación de las ideas filosóficas. Bergson, por ejemplo, ha llamado nuestra atención sobre la intuición y la posibilidad de un «método intuitivo». Pero, como es sabido, se ha limitado a *señalar* en su dirección. Del método no se brinda ninguna *demostración*, ni será tampoco fácil aportarla por lo demás, no obstante el hecho de que Bergson pueda apuntar que sus conceptos de *élan vital* y

18. Cf. F. C. S. Schiller, *Humanism*.

durée créatrice sean ya resultado de la intuición. A excepción de esas ideas básicas intuitivamente aprehendidas, que deben su justificación psicológica al hecho de que fueran ya en la Antigüedad y, sobre todo, en el neoplatonismo, una combinación muy corriente de conceptos, el método bergsoniano es intelectualista y nada intuitivo. Un uso incomparablemente más amplio de la fuente intuitiva lo hizo Nietzsche, liberándose así de los lazos del mero intelecto en la creación de sus ideas filosóficas, aunque de un modo tan singular y radical como para que su intuicionismo sobrepasara con mucho los límites de una aprehensión *filosófica* del mundo, convirtiéndose en un fenómeno artístico en su mayor parte inaccesible a la crítica filosófica. Estoy hablando, como es natural, de su *Zaratustra*, y no de sus colecciones de aforismos filosóficos, como tales del todo accesibles a la crítica filosófica debido al predominio en ellos del método intelectualista. Si de verdad se puede hablar, pues, de un «método intuitivo», el *Zaratustra* sería a mi juicio su mejor representante, y al mismo tiempo la demostración más contundente de que es posible abordar filosóficamente los problemas sin hacerlo a la vez de forma intelectualista. Los precursores del intuicionismo nietzscheano creo estar justificado para identificarlos en Schopenhauer y Hegel: en aquél, por lo decisivo del influjo ejercido en sus ideas por la *intuición afectiva*; en éste, por la *intuición ideal* que se halla a la base de su sistema. En los dos, la intuición —si se me permite expresarlo así— estaría situada por debajo del intelecto, mientras que en Nietzsche lo estaría por encima de él.

541 La antítesis entre las dos «verdades» empieza por reclamar una actitud pragmática si de verdad se quiere ser justo con el punto de vista contrapuesto. Con ser indispensable, el método pragmático nace, sin embargo, de una resignación exagerada, y tiene como consecuencia poco menos que inevitable un agotamiento de la creatividad. La solución del conflicto entre los opuestos no estriba ni en un compromiso lógico-intelectualista, como en el conceptualismo, ni en una apreciación pragmática del valor práctico de ideas lógicamente incompatibles entre sí, sino única y exclusivamente en un acto o creación positiva que incluya los opuestos como elementos indispensables de la coordinación, al modo en que el movimiento coordinado de un músculo presupone siempre la inervación de sus antagonistas. El pragmatismo no puede ser, por ello, más que una actitud transitoria, cuya misión consistiría en aparejar el camino al hecho creativo haciendo desvanecerse los prejuicios. A mi juicio, el nuevo camino que prepara el pragmatismo y al que apunta Bergson lo ha andado ya la filosofía alemana —aunque no precisamente

la académica—, siendo Nietzsche quien, con la violencia que le era característica, hizo que se abrieran esas puertas hasta entonces cerradas. Su aportación supera lo insatisfactorio de la solución pragmática tan a fondo como el reconocimiento pragmático del valor vital de toda verdad superó —y tendrá todavía que seguir superando— la estéril unilateralidad del conceptualismo inconsciente de la filosofía posterior a Abelardo.

9

EL PROBLEMA DE LOS TIPOS EN LA BIOGRAFÍA

542 Como cabía esperar, el ámbito de la biografía tiene también su contribución que aportar al problema de los tipos psicológicos. A la metodología científica de Wilhelm Ostwald[1] tenemos que agradecer que, merced a la comparación de un conjunto de biografías de prominentes científicos, haya visto la luz una típica contraposición psicológica de dos tipos diferentes, que Ostwald bautiza con los títulos de «clásico» y «romántico».

> Mientras que el primero se distingue por la perfección con que acaba todos sus trabajos y, a la vez, por poseer un natural retraído y ejercer con su personalidad un reducido influjo sobre su entorno, el romántico llama la atención por las cualidades opuestas. Sus aportaciones no se caracterizan por lo acabado de su factura, sino por ser diversas y llamativamente originales y seguirse en rápida sucesión unas a otras, y él mismo suele ejercer sobre sus contemporáneos un inmediato e intenso influjo... Y aún hay que destacar que la rapidez de sus reacciones mentales es el criterio determinante para decidir en cuál de ambos tipos se encuadraría el investigador. Los investigadores con una rápida capacidad de reacción en este sentido son románticos, mientras que aquellos en los que esta capacidad es más lenta son clásicos[2].

543 El tipo clásico alumbra lentamente sus producciones, y en ocasiones los frutos más maduros de su espíritu tardan bastantes años en ver la luz[3]. Una de las características por las que, a juicio de Ost-

1. Ostwald, *Grosse Männer*.
2. *Ibid.*, pp. 44 s.
3. *Ibid.*, p. 89.

wald, infaliblemente se distinguen los representantes de este tipo, es la «necesidad perentoria» que sienten de «mantener a buen recaudo del público toda contribución que no juzguen absolutamente impecable»[4]. Como resarcimiento a su «escaso ascendiente personal, su obra les garantiza un influjo tanto más persistente»[5].

544 No obstante, incluso ese influjo parece estar sujeto a algunas limitaciones, como se apreciaría en la siguiente anécdota, tomada por Ostwald de la vida de Helmholtz. A propósito de los análisis matemáticos a que estaba éste sometiendo los efectos de los *shocks* inductivos, Du Bois-Reymond escribía a nuestro investigador: «No te tomes a mal lo que voy a decirte, pero creo que deberías poner más cuidado en abstraerte de tu particular punto científico de vista, y tratar de ponerte en el lugar de quienes no saben de qué va el asunto ni tampoco qué es lo que pretendes comunicarles». La réplica de Helmholtz fue: «En lo que se refiere a la exposición de mis resultados, son pocas las ocasiones en que he tenido que hacer un esfuerzo tan grande como en la presente, por lo que en último término creo que me puedo dar por más que satisfecho». «La opinión del lector —observa a propósito de estas palabras Ostwald— no le preocupa en absoluto; demostrando ser un perfecto clásico, *escribe para sí mismo*, y en este sentido a quien la exposición debe parecerle irreprochable es a él, no a los demás.» En la misma carta a Helmholtz, Du Bois-Reymond da curso a una observación típica en estos casos: «He leído un par de veces a fondo tu tratado y su compendio sin conseguir entender qué era lo que propiamente estabas haciendo en ellos… Por último, descubrí tu método por mí mismo, y fue entonces cuando empecé a entender poco a poco lo que habías escrito»[6].

545 Este tipo de situaciones son más que normales en la vida del clásico, que nunca o sólo rara vez acierta a «inflamar en espíritus afines la llama que arde en el suyo»[7], y merced a ellas se advierte que el principal de los motivos por los que su influjo está ligado a su obra estriba seguramente en que por lo común éste sólo empieza a hacerse notar con carácter póstumo, es decir, al redescubrírsele en sus escritos, tal y como le sucediera, por ejemplo, a Robert Mayer. Tampoco de estos últimos suele emanar casi nunca un efecto persuasivo ni inspirador, o por el que se sientan personalmente interpelados sus lectores, porque un escrito es a la postre una expresión

4. *Ibid.*, p. 94.
5. *Ibid.*, p. 100.
6. *Ibid.*, p. 280.
7. *Ibid.*, p. 100.

tan reveladora de la personalidad de su autor como su conversación o su forma de dar una conferencia. El influjo a que las obras del clásico sirven de vehículo obedece, pues, no tanto a las cualidades externamente estimulantes de las mismas cuanto al hecho de que sean lo único que ha quedado de él y desde lo que cabría reconstruir a posteriori sus aportaciones. Y es que otra de las conclusiones que parecen seguirse de la descripción de Ostwald es que el clásico rara vez comunica qué es lo que está haciendo ni el método que está aplicando al hacerlo, sino únicamente cuáles han sido sus resultados, olvidándose de que su público lo ignora todo de la vía por la que ha llegado hasta ellos. Parece como si ésta y la naturaleza y estilo de su labor poseyeran una importancia secundaria para él, por considerarlas demasiado íntimamente ligadas a una personalidad que prefiere que quede oculta en el trasfondo.

546 Ostwald compara sus dos tipos con los cuatro temperamentos clásicos[8], concediendo especial atención a la cuestión, a su juicio fundamental, de la rapidez o lentitud de sus reacciones. Una lenta capacidad de reacción se correspondería con el temperamento flemático y melancólico, y una rápida con el sanguíneo y colérico. Para Ostwald los tipos sanguíneo y flemático serían los normales e intermedios, mientras que los tipos colérico y melancólico constituirían exageraciones patológicas con respecto a la normalidad.

547 De hecho, si se examinan las biografías de Humphry Davy o Liebig, por un lado, y las de Robert Mayer y Faraday, por otro, se advierte sin dificultad que los primeros son a la vez dos representantes eximios de los tipos «romántico» *y* sanguíneo-colérico, mientras que los segundos lo son con igual evidencia de los tipos «clásico» *y* flemático-melancólico. Encuentro más que convincente esta conclusión de Ostwald, porque lo más probable es que los cuatro temperamentos antiguos se estructuraran con arreglo al mismo principio empírico del que él se sirve para vertebrar sus tipos clásico y romántico. Es obvio que los cuatro temperamentos responden a distinciones de tipo afectivo, es decir, establecidas a partir de reacciones emotivas manifiestas. Pero esta clasificación resulta *superficial* desde un punto de vista psicológico, ya que formula sus juicios basándose única y exclusivamente en las apariencias externas. De acuerdo con esta vieja nomenclatura, una persona de modales reposados y que no llamen la atención de cara al exterior poseería un temperamento flemático. Pasa por ser «flemática», y se la clasifica entre los «flemáticos». Pero en realidad puede ser perfectamente

8. *Ibid.*, p. 372.

todo menos flemática, e incluso poseer un natural sensible y aun apasionado, en el que la «procesión» vaya por dentro y su intensísima vida interna se exprese con la más absoluta contención externa. La tipología de Jordan da cuenta de este tipo de casos. No juzga basándose en primeras impresiones, sino una vez efectuada una inspección más profunda de la naturaleza humana. El criterio de distinción fundamental para Ostwald descansa, como los cuatro temperamentos antiguos, en las apariencias externas. Su tipo «romántico» se caracteriza por lo *rápido de su reacción hacia el exterior*. El tipo «clásico» puede reaccionar con la misma celeridad, sólo que en su caso la reacción discurre *hacia dentro*.

548 En cuanto se echa una mirada a las biografías de Ostwald, enseguida se advierte que el tipo «romántico» se ajusta al tipo extravertido, y el «clásico» al introvertido. Humphry Davy y Liebig son dos ejemplos tan paradigmáticos del tipo extravertido como Robert Mayer y Faraday lo son del introvertido. La reacción hacia el exterior es característica del extravertido, y la reacción hacia el interior del introvertido. El extravertido no tiene especiales problemas para expresarse; hace valer su presencia casi sin pretenderlo, pues su entera naturaleza aspira a transferirse al objeto. Se abre con facilidad a su ambiente, y lo hace, además, con necesidad de una forma comprensible para su entorno y, por ello, aceptable para éste. Sus modales son en general agradables, e incluso cuando no lo son nadie tiene problemas para interpretarlos, porque lo propio de una reacción y expresión rápidas es que se transfieran al objeto no sólo cosas valiosas, sino también carentes de valor, lo mismo ideas y emociones que se ganen voluntades como que se las enajenen. Debido a la celeridad de la expresión y de la transferencia, los contenidos están poco elaborados y resultan, por ello, fáciles de entender, y sólo por el mero hecho de que esas manifestaciones inmediatas se alineen en el tiempo unas junto a otras, se genera una serie escalonada de imágenes que descubren con claridad al público el camino seguido y el modo en que el investigador habría llegado a sus resultados.

549 El introvertido, en cambio, que de entrada reacciona meramente hacia sus adentros, no suele en general exteriorizar sus reacciones (¡a excepción de sus explosiones afectivas!). Pese a que puedan ser tan instantáneas como las del extravertido, las encubre, por lo que aquéllas no llegan a manifestarse, y como consecuencia él mismo despide con facilidad una impresión de lentitud. Como las reacciones inmediatas son siempre acusadamente personales, el extravertido no puede remediar descubrir en ellas su personalidad, mientras que el introvertido, al encubrir esas mismas reacciones

acaba, por el contrario, ocultando su personalidad. Lo que busca no es empatizar con el objeto, ni transferirle sus contenidos, sino abstraerse de él, por lo que, en lugar de expresar inmediatamente sus reacciones, prefiere procesarlas internamente durante un largo período, para así poder hacer luego aparición armado de resultados definitivos. Busca depurar lo más posible sus resultados de todo lo que éstos tengan de subjetivo, y exponerlos claramente deslindados de toda relación personal, con lo que aquéllos salen al mundo de una forma lo más abstracta y despersonalizada posible, como el resultado de un largo proceso de elaboración interna. Pero eso mismo los hace también difíciles de entender, porque el público lo ignora todo de sus preliminares y del modo y manera en que el investigador habría llegado a sus resultados. También echa en falta el público una relación de tipo personal, porque, al mantenerse oculto, el introvertido hurta su personalidad a la mirada pública. Pero esas mismas relaciones personales son también muy a menudo las únicas en posibilitar un entendimiento donde fracasa una intelección estrictamente intelectual. Este hecho debe siempre tenerse muy en cuenta al juzgarse la evolución de un introvertido. Por lo general, la información que de éste se tiene suele ser escasa, porque no es posible verle. Como no es capaz de reaccionar de inmediato de cara al exterior, su personalidad tampoco sobresale. Y si él mismo —a cuenta, por ejemplo, de sus logros— deviene alguna vez objeto del interés general, su vida se convierte entonces para el público en pretexto para todo tipo de fantasiosas interpretaciones y proyecciones.

550 Por ello, cuando Ostwald dice que una *temprana madurez mental* sería característica del tipo romántico, nosotros nos vemos obligados a añadir que, si esto es así, es porque este tipo tiende por su propio natural a hacerla pública, mientras que el clásico, cuya maduración puede haber sido tan temprana como la suya, opta siempre en ese mismo caso por mantener a buen recaudo sus aportaciones; y no por habérselo propuesto así, sino por su inaptitud para desprenderse inmediatamente de ellas. Debido a la deficiente diferenciación de sus emociones, aqueja durante largo tiempo al introvertido una cierta torpeza, lo que podría considerarse como un genuino infantilismo en sus relaciones personales, es decir, en ese factor que los ingleses llaman *personality*. Su personalidad es tan insegura e indeterminada de cara al exterior, y él mismo tan susceptible a este respecto, que sólo se atreve a aparecer ante su entorno pertrechado con lo que a sus ojos sería un producto sin fisuras. Igualmente, prefiere dejar que su obra hable por sí misma, en lugar de abogar personalmente por su valía. Como es natural, a resultas de esta actitud

es tanto el tiempo que se demora en salir a la palestra pública, que lo más fácil es interpretar este hecho como un signo de lo *tardío de su maduración*. Pero un juicio tan superficial pasa enteramente por alto que el extravertido, en apariencia tan maduro y diferenciado en sus relaciones con el mundo externo, está aquejado en su interior, en la relación con sus propias honduras, por el mismo infantilismo. Este hecho sólo se hace manifiesto con retraso en la vida del extravertido, en forma de inmadurez moral, por ejemplo, o, como suele ser todavía aun más frecuente, en el llamativo infantilismo de sus ideas. El tipo romántico suele contar con mayores posibilidades para madurar y promocionarse que el clásico, como acierta a señalar Ostwald. Lo notorio y convincente de su aparición ante el público y lo externo de sus reacciones hacen que su importancia personal sea inmediatamente reconocida. Con igual celeridad se ponen de este modo a su disposición un gran número de valiosas y fecundas relaciones, que aseguran a su trabajo amplitud y resonancia[9]. A la inversa, el tipo clásico queda oculto; pero si su déficit de relaciones personales redunda en perjuicio de la extensión de su área de trabajo, su actividad gana en contrapartida en *hondura*, y el fruto de su labor en perennidad.

551 Los dos tipos son *entusiastas*, pero al extravertido se le llena la boca de lo que rebosa el corazón, mientras que el entusiasmo del introvertido pone un centinela en ella. No inflama así ninguna llama en los demás, por lo que le falta un círculo de colaboradores de genio similar al suyo. Incluso cuando se siente animado o impulsado a compartir sus ideas, su lacónica manera de expresarse, causante de sorpresa e incomprensión en sus oyentes, le hace desistir de continuar por ese camino, porque lo más normal es que nadie piense que tenga nada verdaderamente extraordinario que comunicar. Su forma de expresarse, su *personality*, se le antoja ordinaria al juicio apresurado, mientras que en no pocas ocasiones el romántico transmite la sensación de ser «interesante» desde el principio, e incluso domina el arte de reforzar aún más esa impresión por medios tanto legítimos como ilegítimos. Esos matizados recursos expresivos arrojan el trasfondo adecuado para que sus ideas ganen en brillo, y le sirven tanto para remediar las dificultades de comprensión del público como para ocultar las lagunas de su reflexión. De ahí que Ostwald esté apuntando a uno de los rasgos que mejor distinguen a este tipo al destacar los éxitos y brillantez de su magisterio académico. *El romántico empatiza con el*

9. *Ibid.*, p. 374.

alumno, por lo que en toda oportunidad sabe pronunciar las palabras adecuadas. Por el contrario, el clásico, siempre sumido en sus propios pensamientos y problemas, carece por completo de antenas para las dificultades de sus discípulos. De un «clásico» como Helmholtz dice Ostwald:

> Pese a lo enciclopédico de sus conocimientos, lo amplio de su experiencia y lo original de sus ideas, nunca fue un buen profesor: incapaz de reaccionar al momento, necesitaba siempre con este fin un tiempo extra. De plantearle un alumno suyo una pregunta en el laboratorio, le prometía pensarla, y pasados unos días se la contestaba sin falta. Pero la respuesta se encontraba para entonces tan alejada ya de las inquietudes del alumno, que sólo en contadísimos casos era éste capaz de hacerse cargo de la relación existente entre sus pasadas dificultades y la teoría perfectamente acabada sobre un problema general que estaba exponiéndosele en ese momento. De este modo, el alumno no sólo no recibía esa ayuda inmediata que es la que la mayoría de los principiantes realmente necesitan, sino tampoco esa guía, al punto cortada a la medida de su personalidad, que le habría permitido abandonar paso a paso su natural situación de dependencia y llegar a dominar propiamente la materia científica escogida. Todas esas insuficiencias se deben a que el maestro, incapaz de reaccionar de forma instantánea a las dificultades que el alumno experimenta en el momento, precisa tanto tiempo para proporcionarle lo que se espera y desea de él que, cuando por fin lo consigue, para entonces sus esfuerzos han perdido ya su razón de ser[10].

552 El recurso de Ostwald en su explicación a la lentitud de reacciones del introvertido me parece insuficiente. No hay forma de demostrar que Helmholtz poseyera una deficitaria capacidad de reacción. Ocurre que no reaccionaba de cara al exterior, sino de cara al interior. No empatiza con el alumno, y por eso no acaba de entender lo que éste quiere de él. Como se encuentra del todo inmerso en el curso de sus propias reflexiones, no reacciona a las necesidades personales de su discípulo, sino a las ideas que la pregunta de éste suscita en él, y con tal rapidez y tan a fondo además, que de inmediato presiente un vasto contexto de relaciones que en ese instante se siente incapaz de abarcar y reproducir de forma abstracta y elaborada; pero no acaso porque piense con excesiva lentitud, sino por ser objetivamente imposible que pueda capturar de un solo golpe en una fórmula acabada todas las ramificaciones del problema que ha venteado. Como es natural, no se da cuenta de que el alumno ni

10. *Ibid.*, p. 377.

siquiera adivina la existencia de semejante problemática, figurándose que por lo que inquiere su pregunta es por ésta, en lugar de por un consejo en extremo sencillo y trivial, que no habría tenido ninguna dificultad en proporcionarle al instante con sólo que hubiera conseguido entender lo que su discípulo necesitaba en ese momento para seguir avanzando. Pero como buen introvertido que es no empatiza con la psicología de la otra persona, sino con su propio fuero interno, con sus particulares problemas teóricos, por lo que sin poder evitarlo añade de inmediato al ovillo formado por éstos el hilo recién suministrado por el alumno, sólo que de una forma tan ajustada a su reflexión sobre ellos como alejada de las inmediatas necesidades de su discípulo. Como es obvio, si ya desde un punto de vista pedagógico esta singular actitud del profesor introvertido resulta altamente inconveniente, a la hora de inspirar una impresión favorable de su persona tampoco revela ser la más indicada. Quienes le rodean tienen la sensación de encontrarse ante un individuo poco despierto, excéntrico y aun de cortas luces, por lo que lo más frecuente es que no sólo el público en general, sino incluso sus propios colegas, sostengan una baja opinión de sus cualidades, hasta el día en que investigadores posteriores revisan, reelaboran y traducen por fin sus trabajos a un lenguaje comprensible.

553 Al matemático Gauss le causaba tal desgana la sola idea de tener que dar clases, que a cada estudiante que se presentaba ante él para apuntarse a sus cursos le anunciaba, con la esperanza de librarse mediante esta artimaña de tener que impartirlos, que lo más seguro era que no fueran a celebrarse. La razón por la que sus deberes docentes le resultaban tan ingratos estribaba —como acertadamente señala Ostwald— en «la obligación que éstos le imponían de presentar en sus clases resultados científicos sin haber podido revisar y pulir una y mil veces sus papeles con anterioridad. Tener que comunicar a otras personas sus resultados sin haberlos sujeto a esa revisión, tenía que ser para él algo parecido a verse obligado a recibir a un extraño embutido en su pijama»[11]. Con este apunte roza Ostwald un punto esencial que hemos mencionado ya más arriba: la repugnancia del introvertido a intercambiar con su entorno otra cosa que no sea información radicalmente impersonal.

554 Ostwald destaca que el romántico suele tener que poner relativamente pronto fin a su trayectoria debido a un creciente agotamiento, cosa que se inclina de nuevo a explicar invocando su mayor

11. *Ibid.*, p. 380.

velocidad de reacción. Como creo que el concepto de velocidad de reacción mental está muy lejos de haber sido aclarado científicamente, y como hasta la fecha no ha sido probado en modo alguno —ni preveo que vaya a ser posible probar en un futuro— que la reacción hacia el exterior sea más rápida que la que discurre hacia el interior, pienso que el más temprano agotamiento del científico extravertido obedece en lo esencial a la reacción hacia el exterior de él característica. Empieza a publicar muy pronto, se labra una reputación muy rápidamente, despliega enseguida una actividad muy intensa a nivel académico y de autor, mantiene relaciones personales con un extenso círculo de amigos y conocidos, y pone, además, un nada habitual interés en la formación de sus alumnos. El investigador introvertido empieza a publicar tarde, sus trabajos se siguen unos a otros separados por largos períodos, están en su mayoría escritos en un lenguaje austero, jamás vuelven sobre una cuestión a no ser que tengan algo substancialmente nuevo que decir, y al ser comunicaciones científicas sumamente concisas y lacónicas, que a menudo omiten toda indicación sobre la vía en ellas seguida o los materiales por ellas empleados, tropiezan con la incomprensión e indiferencia generales, con lo que su autor continúa siendo un desconocido. Como la docencia le resulta ingrata, no busca tener discípulos, y como su popularidad es escasa, no mantiene relaciones con un círculo más amplio de amistades, por lo que si en general vive retraído no es por obligación, sino por devoción, a salvo del peligro de tener que prodigarse. La dirección interna en la que discurren sus reacciones vuelve una y otra vez sus pasos a las sendas bien trilladas de su actividad investigadora, que puede ser muy exigente y resultar a la larga incluso agotadora, pero que jamás incluye ramales secundarios que desemboquen en conocidos y alumnos. A agravar aún más las cosas viene el hecho de que los manifiestos éxitos del romántico poseen también un efecto vigorizante, al que el clásico está forzado la mayoría de las veces a renunciar, lo que le obliga a tener que buscar sin excepción su recompensa en la culminación de su labor como investigador. Por todo ello, me inclino a pensar que el agotamiento relativamente temprano que sufre el genio romántico se debe no tanto a su mayor velocidad de reacción como a que su *reacción discurra de cara al exterior*.

555 Ostwald no considera que su clasificación tipológica sea absoluta en el sentido de que todo investigador tuviera sin defecto que ser englobado dentro de uno u otro tipo, pero opina que «los más grandes de entre ellos» se dejarían encuadrar sin falta en una u otra de ambas categorías definitivas, mientras que a su juicio las «personas normales» ocuparían con mucha más frecuencia un lugar interme-

dio en lo relativo a la velocidad de reacción[12]. Por mi parte, no quisiera poner fin a este capítulo sin decir que en sus biografías hay albergado un material en buena parte muy valioso para la psicología de los tipos, y que en ellas se expone muy convincentemente la coincidencia del tipo romántico con el extravertido, por un lado, y del tipo clásico con el introvertido, por otro.

12. *Ibid.*, pp. 372 s.

10

DESCRIPCIÓN GENERAL DE LOS TIPOS

1. INTRODUCCIÓN

556 En lo que sigue voy a tratar de ofrecer una descripción general de la psicología de los tipos, empezando por los dos tipos más generales que he bautizado como «introvertido» y «extravertido». A continuación, trataré también de ofrecer una semblanza de esos tipos, más específicos, cuya singularidad obedece a que el sujeto se adapte u oriente en lo esencial mediante la función que más diferenciada está en él. A los primeros, los cuales se distinguirían por la dirección de sus intereses o la dinámica de su libido, los llamaré «tipos de actitud» generales, y a los segundos «tipos funcionales».

557 Los tipos de actitud generales se distinguen, como hemos señalado ya en los capítulos precedentes en repetidas ocasiones, por lo específico de su actitud hacia el objeto. El introvertido se relaciona con éste haciendo abstracción de él; en el fondo, en lo que está pensando siempre es en hurtarle al objeto su libido, como si estuviera en alguna manera obligado a adelantársele con el fin de evitar ser avasallado por él. El extravertido, en cambio, se relaciona positivamente con el objeto. Afirma su importancia en tal medida que su actitud subjetiva tiene constantemente al objeto como orientación y referencia. El objeto no acaba nunca en el fondo de poseer el suficiente valor para él, volviéndose por ello preciso acrecentar su importancia. Los dos tipos son tan diferentes y el contraste entre ellos tan grande que aun el profano en cuestiones psicológicas no tiene ninguna dificultad para reconocer su existencia tan pronto como se llama su atención sobre ella. Todo el mundo conoce a esas naturalezas cerradas, casi siempre impenetrables y tantas veces tímidas,

con las que esos otros naturales más abiertos y sociables, y tan a menudo risueños o al menos amables y accesibles —que lo mismo congeniando que discutiendo se mantienen en relación con todos, en todos influyen y por todos se dejan influir—, forman el más acusado contraste que concebirse pueda.

558 Como es natural, lo normal es que uno tienda de entrada a contemplar esas diferencias como simples casos individuales originados en una específica idiosincrasia. Pero quien ha tenido la oportunidad de conocer a fondo a muchas personas, enseguida descubre que tales contrastes no constituyen en absoluto casos individuales aislados, sino actitudes típicas mucho más universales de lo que una persona con una experiencia psicológica más limitada se inclinaría de entrada a suponer. En realidad se trata, como creo que se habrán encargado de mostrar los capítulos anteriores, de una antítesis fundamental, que unas veces podrá resultar más evidente que otras, pero que se hace notar sin excepción en cuanto nos relacionamos con individuos con una personalidad hasta cierto punto acusada. Este tipo de personas no sólo las observamos entre los estratos más cultivados de la población, sino en todas las capas sociales, lo que hace que podamos probar la presencia de nuestros tipos tanto entre simples obreros y campesinos como entre los miembros más prominentes de la nación. Tampoco las diferencias sexuales suponen en este caso ningún cambio: las mismas antítesis se observan en mujeres pertenecientes a todos los estratos sociales. Tratándose de una cuestión de consciencia, es decir, de una actitud elegida a propósito y conscientemente, una distribución hasta tal punto universal no podría producirse sino muy difícilmente, porque en dicho caso el vehículo principal de esa actitud sería con seguridad un estrato muy determinado de la sociedad, vinculado por una educación y formación similares y, por ello, localmente delimitado. Pero, lejos de ser así, la distribución de los tipos parece, muy al contrario, responder al azar. En la misma familia un hijo es introvertido, y el otro extravertido. Como de acuerdo con estos hechos el tipo de actitud no puede constituir —tratándose, como se trata, de un fenómeno universal y en apariencia fortuito— un asunto de juicio o elección conscientes, su verdadera razón de ser tiene seguramente que residir en una causa inconsciente e instintiva. Como fenómeno psicológico universal, pues, la antítesis entre los tipos tiene que tener alguna clase de antecedente biológico.

559 Biológicamente considerada, la relación entre sujeto y objeto es siempre una *relación adaptativa*, por implicar toda relación entre ellos la modificación recíproca del uno por el otro. La adaptación está constituida por esas modificaciones. Las actitudes típicas

con respecto al objeto son, por ello, procesos adaptativos. La naturaleza conoce dos vías diferentes y fundamentales de adaptación a la hora de posibilitar la supervivencia de los organismos vivos: la primera consiste en equiparlos con una elevada tasa de fecundidad, acompañada en contrapartida de una capacidad de defensa y una duración de la vida individuales relativamente bajas; en la segunda el individuo es equipado con numerosos recursos para su autoconservación, pero a la vez penalizado por una tasa de fertilidad relativamente reducida. En mi opinión, esta diferencia biológica no sólo sería el análogo de nuestras dos modalidades de adaptación psicológicas, sino el fundamento general de ambas. Aquí me gustaría limitar mis observaciones a esta breve consideración general, contentándome con apuntar la específica inclinación del extravertido a darse sin pausa y propagarse a sí mismo en todas las cosas, y la tendencia del introvertido a defenderse de las demandas externas y ahorrarse en lo posible todo dispendio de energía directamente relacionado con el objeto, a fin de asegurarse a sí mismo una posición lo más sólida y segura posible. La intuición de Blake no se equivocaba al referirse a los dos tipos en términos de *prolific* y *devouring*[1]. La biología muestra que ambos caminos son igual de viables y prometedores, al igual que las dos actitudes típicas. Lo que el uno encarrila mediante relaciones múltiples, lo consigue el otro con un monopolio.

560 El hecho de que en ocasiones pueda reconocerse ya con seguridad en niños de muy corta edad la presencia de una de las dos actitudes típicas fuerza a concluir que lo que determina la adopción de dicha actitud no puede ser la lucha por la vida en el sentido más habitual de esta expresión. A ello cabría objetar, con bien fundadas razones, que incluso los infantes, y aun los niños de pecho, tendrían ya que llevar cabo un trabajo psicológico adaptativo de tipo inconsciente como consecuencia de lo específico de las influencias maternas a que se ven inducidos a reaccionar. Este argumento puede invocar en su favor evidencias incuestionables, pero pierde gran parte de su mordiente cuando se considera el hecho, no menos incuestionable que ellas, de que dos hermanos uterinos pueden exhibir desde muy pronto ambas actitudes contrapuestas sin que en absoluto resulte posible probarlas debidas a una modificación de la actitud de su madre hacia ellos. Aunque bajo ninguna circunstancia quisiera apreciar la importancia poco menos que incalculable de la influencia parental en menos de lo que vale, esta experiencia me

1. Al respecto cf. § 460 del presente volumen.

obliga a concluir que el factor decisivo debe buscarse en la disposición del niño, siendo seguramente la disposición individual a la que deba en último término hacerse responsable de que, no obstante ser prácticamente idénticas las condiciones externas, un niño acabe haciendo suyo un tipo y el otro el opuesto. Como es natural, estoy pensando solamente en los casos normales. En condiciones anormales, es decir, en presencia de actitudes extremas y, por tanto, patológicas por parte de la madre, puede imponerse a los niños la adopción de una actitud relativamente uniforme previa lesión de su disposición individual, que posiblemente se hubiera decantado por el otro tipo de no haber intervenido circunstancias externas anormales. En los casos en que tiene lugar una tal falsificación del tipo por obra de influencias externas perturbadoras, lo normal es que el individuo acabe desarrollando una neurosis y que su curación sólo sea posible si se le da a la actitud consonante con su verdadera naturaleza la posibilidad de salir por fin al exterior.

561 En lo que atañe a la disposición específica, aparte de señalar el hecho evidente de que existen individuos a los que resulta más ventajoso o que tienen una mayor facilidad o capacidad para adaptarse de una y no de la otra manera, poco más sabría yo decir. Es muy posible que las que intervengan aquí sean a la postre causas fisiológicas que escapan a nuestro conocimiento. No lo tengo por improbable desde que tuve la experiencia de que una inversión del tipo puede redundar, en ciertas circunstancias, en un grave perjuicio del bienestar fisiológico del organismo, siendo causa la mayor parte de las veces de un intenso agotamiento.

2. EL TIPO EXTRAVERTIDO

562 En aras de una mayor claridad expositiva, al describir tanto éste como los demás tipos mantendré separadas las psicologías de la consciencia y lo inconsciente. Debido a ello, empezaré atendiendo a los *fenómenos conscientes*.

a) *La actitud general de la consciencia*

563 Aunque no haya una sola persona que no se oriente por los datos que le suministra el mundo externo, todos sabemos que el grado en que este hecho pruebe ser determinante puede experimentar considerables fluctuaciones. El uno, por ejemplo, echa mano de inmediato de su abrigo porque hace frío en la calle, mientras que el otro encuentra superfluo hacer tal cosa animado por el deseo de ha-

cerse más resistente. El uno admira al último tenor de moda porque todos se deshacen en cumplidos hacia él, y el otro le niega su admiración no porque propiamente le disguste su forma de cantar, sino porque en su opinión lo que todo el mundo admira deja por eso mismo de tener nada de admirable. El uno acepta con resignación las circunstancias porque la experiencia le ha enseñado que eso es lo único que puede hacerse, mientras que el otro está convencido de que, aunque las cosas hayan insistido en repetirse mil veces de la misma manera, a la siguiente serán por fin distintas. Aquél se orienta por las circunstancias externas, mientras que éste se reserva una opinión que se interpone entre los hechos objetivos y él mismo. Esto supuesto, cuando la orientación por el objeto y los hechos objetivos prevalece en el sentido de que las decisiones y actos más frecuentes e importantes no están motivados por opiniones subjetivas, sino por circunstancias objetivas, hablamos de una actitud extravertida. Si ésta es habitual, entonces hablamos de un tipo extravertido. Cuando una persona piensa, siente y actúa —en una palabra, vive— en *inmediata* correspondencia con los hechos objetivos y sus demandas en el buen y mal sentido de esta expresión, la que tenemos frente a nosotros es una persona extravertida. Su forma de vivir muestra a las claras que quien desempeña en su consciencia el papel de magnitud principalmente determinante es el objeto, y no sus opiniones subjetivas. Por supuesto, el sujeto abriga también opiniones subjetivas, pero el poder determinante de éstas es inferior al de las condiciones objetivas externas. La persona, por ello, jamás espera tropezar en su fuero interno con algún tipo de factores absolutos, porque los únicos factores de esta clase que conoce se encuentran fuera de ella. Como Epimeteo, doblega su interior a las demandas externas, y a la postre, aunque no, claro está, sin cierta resistencia por su parte, termina siempre por rendirse a las condiciones objetivas. Su consciencia está toda ella vertida hacia el exterior, porque lo determinante y decisivo en su vida viene siempre de fuera. Pero si viene de fuera, es porque de ahí es de donde el sujeto espera que lo haga. De esta actitud básica se deducen, por así decirlo, todas las peculiaridades de su psicología cuya base no tenga que buscarse en el primado de una determinada función psicológica o en singularidades individuales. Su *interés* y *atención* siguen la estela de los hechos objetivos y, ante todo, la de los producidos en su entorno inmediato. Los que cautivan su interés no son sólo las personas, sino también las cosas, y en correspondencia con ello también sus *actos* responden a los influjos que recibe de unas y otras, y mantienen una relación directa con los datos y determinaciones objetivas, en los cuales se agotaría, por así decir-

lo, toda su razón de ser. Sus acciones están visiblemente correlacionadas con las circunstancias objetivas, y en tanto en cuanto no se limitan a ser una reacción a estímulos ambientales, poseen un carácter siempre ajustado a las circunstancias reales y tienen sin excepción lugar dentro de un margen de maniobra que satisface y se adapta a los hechos objetivos, sin que el sujeto muestre ninguna tendencia real a transcender tales límites. De sus intereses hay que decir otro tanto: los hechos objetivos ejercen sobre él una fascinación poco menos que inagotable, por lo que lo común es que no reclame ninguna otra cosa en su lugar.

564 Las leyes morales a que se sujeta su actuación coinciden con las paralelas demandas de la sociedad o con las ideas morales comúnmente aceptadas. De ser éstas diferentes, sus directrices morales subjetivas cambiarían igualmente, sin que por ello se vieran modificados en lo más mínimo sus hábitos psicológicos generales. Esta subordinación tan estricta a los factores objetivos de ningún modo implica, sin embargo, pese a que así pueda parecerlo, una adaptación completa o ni tan siquiera ideal a las condiciones vitales generales. A un punto de vista extravertido, por supuesto, una *acomodación* semejante a los hechos objetivos tiene que parecerle una adaptación completa, ya que para él no existe ningún otro criterio alternativo. Pero desde un punto de vista superior lo objetivo de una situación en modo alguno supone que ésta tenga que considerarse como normal en toda circunstancia. Las condiciones objetivas pueden ser temporal o localmente anormales. Un individuo acomodado a tales circunstancias hace sin duda suya la naturaleza anómala de su entorno, pero se encuentra junto con la totalidad de éste en una situación de anormalidad con respecto a las leyes vitales universalmente aceptadas. El individuo puede muy bien prosperar en dicha situación, pero sólo hasta ese instante en que tanto él como su ambiente sean penalizados con la catástrofe por haber violado esas leyes superiores, compartiendo entonces el sujeto el desastre general con las mismas garantías con las que se había acomodado previamente a la situación objetiva. Lo que ha hecho ha sido acomodarse, no adaptarse, porque la adaptación exige algo más que limitarse a dejarse arrastrar sin fricciones por las circunstancias en cada caso reinantes en el entorno inmediato. (Acuérdese el lector del *Epimeteo* de Spitteler.) La adaptación requiere que se observen esas leyes universales que transcienden las condiciones locales y circunstanciales. En la simple acomodación el tipo extravertido normal tropieza con sus límites. Su «normalidad» tiene que agradecérsela, por un lado, a que se haya acomodado sin apenas fricciones a la situación reinante y no tenga, por ello, más obligación

que la de dar cumplida realización a las posibilidades que objetivamente se le ofrecen, sea adoptando, por ejemplo, la profesión que en ese momento y lugar le brinde las mejores perspectivas, haciendo o llevando a cabo lo que su entorno necesita y espera de él en ese preciso instante, o renunciando a toda iniciativa que no venga exigida por la situación inmediata o traicione en alguna manera las expectativas de su ambiente. Pero, por otro lado, su «normalidad» tiene el efecto de que apenas tenga en cuenta sus deseos y necesidades subjetivas. Tal es también su punto débil, porque las tendencias de su tipo están hasta tal punto vertidas hacia fuera que hacen muy fácil que el sujeto desatienda aun el más sensible de sus hechos subjetivos —su propio bienestar físico—, por no parecerle éste lo suficientemente objetivo, lo suficientemente «externo», dejando así de velar por las necesidades elementales que el buen funcionamiento de su organismo hace indispensable satisfacer. A consecuencia de ello, sufren tanto su cuerpo como su alma, pero por lo general el extravertido apenas si nota lo que para su entorno inmediato no podría ser más evidente, y tan sólo percibe que ha perdido el equilibrio cuando se hacen notar sensaciones físicas anormales. Un hecho hasta tal punto palpable ya no puede ignorarlo. Lo natural es que lo observe como algo concreto y «objetivo», porque desde su mentalidad de ningún modo podría tratarse de otra cosa —al menos en su caso—. En el de los demás, por supuesto, no son más que «figuraciones» que ellos mismos se hacen y que él cala de inmediato como lo que en verdad son. Una actitud en exceso extravertida puede acabar mostrando también un grado tal de desconsideración hacia el sujeto como para inmolarlo en su integridad en el altar de esas que llamamos «demandas objetivas» —cual sería, por ejemplo, la de tener que expandirse sin cesar los límites de un negocio por el simple motivo de que siempre haya nuevos pedidos de que poder encargarse, o nuevas y flamantes posibilidades que convertir en realidad—.

565 El peligro que corre el extravertido consiste en verse atraído por los objetos hasta el punto de acabar extraviándose del todo en ellos. Los trastornos funcionales (neuróticos) o propiamente físicos generados de este modo poseen un significado compensatorio, porque fuerzan al sujeto a autolimitarse en contra de su voluntad. Si los síntomas son funcionales, su específico carácter puede ser una expresión simbólica de la situación psicológica, como en el caso, por ejemplo, de un cantante que viera de pronto inhibida por motivos nerviosos su capacidad para entonar las notas más agudas, tras haberse sentido inducido a someter a su voz a esfuerzos desproporcionados a resultas de haber vivido en muy poco tiempo un peligroso

acrecentamiento de su fama. Un hombre que partiendo de orígenes muy modestos alcanzara en un muy corto período de tiempo una muy influyente y prometedora posición social, puede igualmente desarrollar por vía psicógena todos los síntomas del mal de las alturas. Un hombre que esté a punto de contraer matrimonio con una mujer de dudoso carácter a la que venera y estima por encima de toda medida, puede verse afectado por espasmos esofágicos nerviosos que le impidan ingerir otra cosa que no sean dos vasos de leche diarios, para consumir cada uno de los cuales tiene necesidad de tres horas. Ello garantiza que no pueda visitar a su prometida y tenga que limitarse en exclusiva a velar por su propia alimentación. Y un hombre, por último, incapaz de seguir haciendo frente a las obligaciones que le impone la extraordinaria expansión del negocio que él mismo ha fundado, puede verse afectado por ataques neuróticos de sed que degeneren en poco tiempo en un alcoholismo histérico.

566 A mi parecer, la neurosis con mucho más frecuente en el tipo extravertido sería la histeria. Los casos paradigmáticos de histeria se distinguen siempre por un exagerado *rapport* con las personas del entorno, al que se añade como segunda característica típica una acomodación a las circunstancias rayana en la imitación. Un rasgo nunca ausente en las personas histéricas consiste en su constante tendencia a hacerse las interesantes y causar impresión en los demás, de lo que es corolario su proverbial sugestionabilidad, su permeabilidad a la influencia ajena. De inconfundible extraversión es también signo la comunicatividad del histérico, que en ocasiones le induce a compartir con los demás nada más que simples fantasías, las «mentiras histéricas» de que luego es acusado. El carácter «histérico» empieza por ser una exageración de la actitud normal, complicada luego por reacciones compensatorias de raíz inconsciente que, viniendo a contrarrestar los excesos de su extraversión, obligan mediante trastornos físicos a la energía psíquica a seguir el camino de la introversión. A resultas de la reacción inconsciente se suscita una diferente categoría de síntomas, con un carácter más introvertido, de los que el primero que habría que mencionar sería una mórbida intensificación de la fantasía.

567 Una vez descritos los rasgos más generales de la actitud extravertida, ha llegado el momento de atender a las modificaciones de que esta actitud es causa en las funciones psicológicas básicas.

b) *La actitud de lo inconsciente*

568 A primera vista tal vez parezca extraño que hable de una «actitud de lo inconsciente». Pero, como creo haber explicado suficientemente,

parto de que lo inconsciente mantiene con la consciencia una relación compensatoria, por lo que desde este punto de vista le correspondería, no menos que a ella, una determinada actitud.

569 En el apartado precedente he destacado la tendencia de la actitud extravertida a una cierta unilateralidad, representada por la posición de predominio del factor objetivo en el sucederse psíquico. El tipo extravertido se siente siempre tentado a desprenderse (en apariencia) de sí mismo en interés del objeto y asimilar a éste su propia subjetividad. He mostrado en detalle cuáles son las consecuencias que puede tener la exageración de esta actitud, y señalado el más general de sus efectos: la supresión del factor subjetivo. A partir de aquí es de esperar que la compensación psíquica de una actitud extravertida consciente haga especial hincapié en el elemento subjetivo; en otras palabras, que en lo inconsciente se observe una acusada tendencia al egocentrismo. La experiencia práctica viene a confirmar estas expectativas. Como aquí no voy a descender a casos concretos, me permitiré remitir al lector a los apartados posteriores, donde trataré de exponer cuál sería la característica actitud de lo inconsciente en cada uno de los tipos funcionales. En el presente apartado voy a centrarme únicamente en la compensación de una actitud extravertida general, por lo que mi exposición de la actitud compensatoria por parte de lo inconsciente tendrá el mismo grado de generalidad.

570 La actitud de lo inconsciente posee, a fin de constituir un eficaz complemento a la actitud extravertida consciente, un cierto carácter introvertido. Concentra la energía en el momento subjetivo, es decir, en todas esas necesidades y demandas que una excesiva extraversión consciente mantiene inhibidas o reprimidas. Como no se tendrá dificultad en entender después de lo que hemos dicho en el apartado anterior, una orientación mayoritariamente guiada por el objeto y los hechos objetivos violenta un gran número de impulsos, opiniones, deseos y necesidades subjetivas, y les priva de la energía a que tendrían naturalmente derecho. El hombre, en definitiva, no es una máquina: no se lo puede reacondicionar a discreción, como se hace con éstas, para que cumpla fines por completo diferentes, y pretender que vaya luego a ser capaz de seguir funcionando con la misma regularidad que hasta entonces de un modo completamente distinto. Él acarrea siempre consigo toda su historia y la de la humanidad en su conjunto. Pero el factor histórico representa una necesidad vital a la que debe dar satisfacción una sabia economía. A lo antiguo tiene que dársele de alguna manera la posibilidad de tomar la palabra en lo nuevo y convivir a su lado. Una total asimilación al objeto tropieza, por ello, con las protestas

de la minoría oprimida representada por lo antiguo y lo que viene existiendo desde un principio.

571 Consideraciones tan generales como éstas permiten entender fácilmente el motivo de que las demandas inconscientes del tipo extravertido posean un carácter genuinamente primitivo, infantil y egoísta. Cuando Freud dice de lo inconsciente que no puede hacer otra cosa que «desear», estas palabras, aplicadas al tipo extravertido, componen un retrato en alto grado fiel de su inconsciente. La acomodación y asimilación del extravertido a los hechos objetivos le impiden que pueda tomar consciencia de sus impulsos subjetivos más débiles. Esas tendencias (ideas, deseos, afectos, necesidades, sentimientos, etc.) adoptan un carácter regresivo acorde con el grado de su represión, tornándose, en otras palabras, tanto más infantiles y arcaicas cuanto menor es el reconocimiento que se les presta. La actitud consciente les sustrae las investiduras de energía que se hallan a su relativa disposición, dejándoles únicamente la energía de que no puede privarles. Es a este resto, cuya intensidad no hay de todos modos que subestimar, a lo que no queda más remedio que llamar «instinto original». El instinto nunca puede ser erradicado por las decisiones arbitrarias de un único individuo; para ello sería precisa en realidad una lenta transformación orgánica de muchas generaciones, porque el instinto es la expresión energética de una determinada disposición orgánica.

572 Por cada tendencia reprimida, por tanto, subsiste siempre un considerable importe de energía, que se corresponde con la intensidad del instinto y que continúa manteniéndose activo pese a haberse tornado inconsciente como consecuencia de habérsele privado de parte de su energía. Cuanto más pronunciada sea la actitud extravertida, tanto más infantil y arcaica será también la actitud inconsciente. El egoísmo por el que esta última se caracteriza puede en ocasiones traspasar con mucho con su brutalidad los límites de lo pueril y lindar directamente con lo perverso, siendo aquí donde nos encontramos con las expresiones más descarnadas de los deseos incestuosos descritos por Freud. Ni que decir tiene que todo esto discurre a un nivel enteramente inconsciente, así como que permanecerá también oculto a los ojos de todo observador inexperto mientras la actitud extravertida consciente no supere un determinado umbral. Pero si la postura consciente se vuelve lo suficientemente exagerada, lo inconsciente sale también a la luz en forma de síntomas, y el egoísmo, infantilismo y arcaísmo inconscientes abandonan su original carácter compensatorio para pasar a manifestar una oposición más o menos abierta a la actitud consciente. El primer paso en esta dirección consiste en una exageración hasta lí-

mites absurdos de la postura consciente, con la que se abriga la esperanza de poder mantener a lo inconsciente bajo control, pero que por lo general concluye en una *reductio ad absurdum* de la misma actitud consciente, es decir, en un derrumbamiento. La catástrofe puede adoptar un sesgo objetivo, haciéndose poco a poco con engaños que los fines objetivos vayan coincidiendo con los subjetivos. A este propósito me viene a la mente el caso de un impresor, antiguo asalariado, que después de veinte años de duro trabajo consiguió convertirse en flamante propietario de un floreciente negocio. Con la cada vez mayor expansión de éste, el hombre fue polarizándose cada vez más en él y abandonando a la vez paulatinamente todos sus otros intereses, hasta quedar, por último, del todo absorbido por su profesión. Eso mismo probó ser también la causa de su ruina, sin embargo, cuando, como compensación a lo exclusivo de sus intereses empresariales, empezaron inconscientemente a revivir ciertos recuerdos de su infancia. Durante esos primeros años había sido un niño que disfrutaba enormemente pintando y dibujando. Pero en lugar de recuperar esa afición sin buscar en ella otra cosa que una actividad paralela que le aportara un equilibrio, pretendió encontrarle una aplicación práctica, y empezó a fantasear con la idea de servirse profesionalmente de ella para agregar por su medio una pincelada «artística» a sus productos. Por desgracia para él, sus fantasías acabaron haciéndose realidad, y el hombre empezó a comercializar artículos rediseñados de acuerdo con sus primitivos e infantiles gustos, con el resultado de que en sólo unos pocos años su negocio había quedado reducido a escombros. Había actuado de acuerdo con ese de nuestros «ideales culturales» según el cual una persona emprendedora tiene que centrarse exclusivamente en un único objetivo. Pero fue demasiado lejos, convirtiéndose al hacerlo en víctima de sus demandas subjetivas e infantiles.

573 La solución catastrófica puede poseer también un sesgo subjetivo y adoptar la figura de un colapso nervioso. Un tal desenlace requiere siempre que la reacción inconsciente sea capaz de acabar paralizando la actuación consciente. En este caso, las demandas de lo inconsciente se imponen a la consciencia con la obligatoriedad de una ley, siendo causa de una funesta escisión que la mayoría de las veces se manifiesta de una de estas dos formas: o bien dejando los sujetos de tener ganas de hacer nada por no saber ya qué quieren realmente, o bien queriendo ellos hacer demasiadas cosas a la vez, consumidos por el afán de convertir en realidad un sinfín de objetivos todos ellos imposibles. La renuncia a cumplir deseos infantiles y primitivos que tantas veces se hace necesaria por motivos culturales, desemboca muy fácilmente en la neurosis o el

abuso de substancias estupefacientes, tales como alcohol, morfina, cocaína, etc. En los casos más graves, se pone fin a la escisión interna con el suicidio.

574 Uno de los rasgos más característicos de las tendencias inconscientes consiste en que si se las despoja de su energía *no prestándoseles un reconocimiento consciente*, adoptan un carácter destructivo, cosa que empiezan a hacer desde el mismo instante en que dejan de ser compensatorias. La hora de ese instante suena cuando alcanzan ese nivel de profundidad que se corresponde con un nivel cultural absolutamente incompatible con el nuestro. A partir de ese momento, las tendencias inconscientes empiezan en bloque a oponerse a la actitud consciente por todos los medios posibles, y su sola existencia es causa de un conflicto abierto.

575 El hecho de que la actitud de lo inconsciente venga a compensar la actitud de la consciencia cobra en general expresión en el equilibrio psíquico. Como es natural, una actitud normalmente extravertida no implica en modo alguno que el individuo tenga que comportarse sin excepción y en toda circunstancia con arreglo a este esquema. En él será siempre posible observar un buen número de hechos psicológicos en los que esté operando el mecanismo de la introversión. Cuando llamamos «extravertido» a un hábito, lo único que eso significa en definitiva es que el predominante en él es el mecanismo de la extraversión. En este caso, la función psíquica con un mayor grado de diferenciación encuentra una aplicación extravertida, mientras que las funciones menos diferenciadas son empleadas de un modo introvertido; en otros términos, la función de mayor valor es la más consciente y está del todo sujeta al control y las intenciones de la consciencia, mientras que las funciones menos diferenciadas son menos conscientes o parcialmente inconscientes, y están en menor grado sometidas a supervisión por la consciencia. La función más valiosa constituye siempre la expresión de la personalidad consciente y de sus intenciones, voluntad y actuación, mientras que las funciones menos diferenciadas forman parte de las cosas que le «pasan» a uno. Éstas no tienen por qué ser precisamente *lapsus linguae* ni *calami* ni cualquier otra de las demás inadvertencias de este tipo, sino que pueden también nacer, al ser menor el grado de consciencia que se tiene de ellas, en intenciones que sólo se abriguen a medias o nada más que en sus tres cuartas partes. Un ejemplo clásico de lo que acabamos de decir lo ofrece el tipo sentimental extravertido que, relacionándose en inmejorables términos emocionales con su entorno, se encuentra con que a veces no puede evitar manifestar opiniones que atestiguan una asombrosa falta de tacto. Esas observaciones tienen su origen

en su pensamiento menos diferenciado y consciente, que, sólo en parte bajo su control e insuficientemente relacionado además con el objeto, puede por ello dar la sensación de ser sumamente irrespetuoso.

576 Las funciones menos diferenciadas revelan estar sin cesar aquejadas en la actitud extravertida por un enorme subjetivismo, de tendencias pronunciadamente egocéntricas e infestado de prejuicios personales, con el que acreditan mantener una relación muy estrecha con lo inconsciente, que en ellas está saliendo en todo momento a la luz. Sería del todo ilícito figurarse que lo inconsciente yace sin excepción enterrado bajo un sinfín de estratos y que la única forma de ponerlo al descubierto consistiría en abrirse en cierto modo paso penosamente en su dirección a través de aquéllos. Contrariamente a ello, lo inconsciente está fluyendo sin cesar en los procesos psicológicos conscientes, hasta el punto de que en ocasiones al observador le resulta difícil decidir qué rasgos del carácter deben adscribirse a la personalidad consciente y cuáles a la inconsciente. Esta dificultad se suscita sobre todo en presencia de personas con una expresividad un tanto superior a la media. Como es lógico, que el observador capte en mayor o menor medida el carácter consciente o inconsciente de una personalidad, es cosa que depende también en un alto grado de su propia actitud. En general, un observador judicativo tenderá a apreciar antes el carácter consciente, mientras que en un observador más bien perceptivo influirá en mayor medida el carácter inconsciente, porque el juicio está más interesado en los motivos conscientes de los procesos psíquicos, mientras que la percepción se limita a registrar sin más los hechos. Pero si nos servimos por igual de juicio y percepción, es muy fácil que una misma personalidad nos parezca a la vez introvertida y extravertida, resultándonos entonces imposible decir de entrada a qué actitud pertenecería la función más valiosa. En este tipo de casos, sólo analizando a fondo las características funcionales se hace posible tomar una decisión definitiva. Con este fin hay siempre que preguntarse qué función estaría en su integridad sometida al control y motivaciones conscientes, y qué funciones manifestarían un carácter aleatorio y espontáneo. La primera función estará siempre más diferenciada que las segundas, las cuales poseerán además rasgos un tanto infantiles y primitivos. En ocasiones, la primera función transmite una apariencia de normalidad, mientras que las segundas parecen tener en sí algo de anormal o patológico.

c) *Particularidades de las funciones psicológicas básicas en la actitud extravertida*

El pensamiento

577 A resultas de lo globalmente extravertido de la actitud, el pensamiento está orientado por el objeto y los datos objetivos, y esta orientación suya tiene una consecuencia muy específica. El pensamiento en general se alimenta, por un lado, de fuentes subjetivas y en último término inconscientes y, por otro, de los datos objetivos comunicados por las impresiones de los sentidos. El pensamiento extravertido está determinado en un grado mucho mayor por este último factor que por el primero. Un juicio presupone siempre un criterio; para el juicio extravertido el criterio en lo principal válido y determinante viene dado por las circunstancias objetivas, esté él directamente representado por un hecho objetivo y perceptible a los sentidos o por una idea objetiva, ya que el hecho de que el sujeto conceda a ésta su aprobación no modifica en nada su naturaleza de dato externo y que se ha tomado de fuera. El pensamiento extravertido no está en absoluto obligado, por ello, a ser una reflexión radicalmente concreta sobre hechos positivos, sino que puede ser igual de bien una reflexión puramente conceptual, bastando en este caso con que se demuestre, para juzgarlo así, que las ideas con las que en él se reflexiona han sido tomadas prestadas en su mayoría de fuera, es decir, de la tradición, la educación o los estudios recibidos. El primer criterio, pues, para valorar si un pensamiento es extravertido, consiste en preguntarse con arreglo a qué norma —externa o interna, proporcionada desde fuera o, por el contrario, de procedencia subjetiva— orienta sus juicios. Otro de esos criterios nos lo proporciona la dirección que sigue en sus deducciones, es decir, la cuestión de si la reflexión se orienta aquí con preferencia o no hacia el exterior. La ocupación del pensamiento con objetos concretos no es aún una prueba de lo extravertido de su naturaleza, porque yo puedo ocupar mi meditación con un objeto concreto lo mismo abstrayéndome de él en mi reflexión que utilizándolo para concretar ésta. Aunque mi reflexión ande ocupada con cosas concretas y pueda en dicha medida calificarse de extravertida, la pregunta, a este respecto decisiva, por la dirección que acabará ella tomando realmente continúa sin haber encontrado una respuesta: en efecto, ¿desembocará otra vez mi pensamiento en el curso de sus posteriores reflexiones en datos objetivos, hechos externos o conceptos universales y previamente dados, o no? En una meditación práctica, como la de un comerciante, un técnico o un investigador

de la naturaleza, salta de inmediato a la vista la orientación hacia el objeto. De ahí que surjan ciertas dudas en el caso del filósofo cuando la dirección de sus reflexiones apunta hacia ideas. En este caso se hace preciso averiguar, por un lado, si estas últimas no serían más que simples abstracciones que él mismo se habría construido a partir de las experiencias reunidas en sus objetos, y que, por tanto, no representarían otra cosa que conceptos colectivos de orden superior bajo los que subsumir una colección de hechos objetivos; y, por otro, si acaso podría tratarse en ellas (de estar meridianamente claro que no fueran abstracciones con origen en la experiencia inmediata) de conceptos transmitidos por tradición o que él mismo habría tomado prestados de la atmósfera espiritual de su época. En este último caso, en efecto, tales ideas entrarían asimismo dentro de la categoría de datos objetivos, por lo que su pensamiento tendría igualmente que considerarse como extravertido.

578 Aunque mi propósito no sea exponer en éste, sino en un apartado posterior, la esencia del pensamiento introvertido, considero imprescindible adelantar ya aquí algunas cosas de él, porque a mi modo de ver es fácil que quien se haya parado a meditar sobre lo que acabo de decir del pensamiento extravertido, haya llegado a la conclusión de que con él estoy aludiendo a todo eso que normalmente se entiende por «pensamiento». Un pensamiento que no apunte ni a hechos objetivos ni a ideas generales, podría alguien decir, no sería digno de ese nombre. Soy perfectamente consciente de que nuestra época y sus más eximios representantes no conocen ni prestan reconocimiento a otro tipo de pensamiento que no sea el extravertido. Ello se debe a que por lo general todo el pensamiento que, en forma de ciencia, filosofía o aun de arte, hace aparición sobre la faz de la Tierra, o bien procede directamente del objeto o bien desemboca en ideas generales. Por ambos motivos, da la impresión, aunque sus postulados no siempre resulten inmediatamente evidentes, de ser en lo esencial comprensible, y estar, por ello, en situación de reclamar una relativa validez. En dicho sentido puede afirmarse que el único intelectual que en propiedad goza de popularidad es el extravertido, es decir, el que se orienta por los datos objetivos. Pero hay también —y con ello paso ya a hablar del intelecto introvertido— un tipo de pensamiento completamente distinto, al que sólo forzando mucho las cosas puede negarse ese nombre, y que se caracteriza precisamente por no orientarse ni por la experiencia objetiva inmediata ni por ideas universales transmitidas por vías objetivas. A ese distinto tipo de pensamiento llego de la siguiente manera: cuando ocupo mis reflexiones con un objeto concreto o con una idea general, de modo que la dirección de las

mismas acabe en último término por retornar a mis objetos, este proceso intelectual no es el único proceso psíquico que tiene lugar en mí en ese momento. Prescindiré aquí de todas las sensaciones y emociones que a modo de interferencias más o menos molestas acompañan el curso de mis reflexiones, para destacar que estas últimas, que parten de un dato objetivo y aspiran a retornar a él, mantienen a la vez una relación constante con el sujeto. Esa relación constituye una *conditio sine qua non*, porque sin ella no habría lugar a reflexión alguna. Aunque mis reflexiones se orienten, hasta donde sea ello posible, por el objeto, pese a todo siguen siendo *mis* muy particulares reflexiones, que no pueden evitar la intervención de mi subjetividad ni pasarse sin ella. Por mucho que me esfuerce en imprimirles una dirección objetiva a todos los respectos, me es imposible impedir el proceso subjetivo paralelo ni su participación constante sin apagar la misma llama que les insufla la vida. Ese proceso subjetivo paralelo muestra una tendencia natural y sólo en parte evitable a subjetivizar los datos objetivos, es decir, a asimilarlos al sujeto.

579 Si el acento principal recae ahora sobre el proceso subjetivo, surge ese otro tipo de pensamiento opuesto al tipo extravertido, es decir, la dirección orientada hacia el sujeto y los datos subjetivos que he llamado «introvertida». De esa diferente orientación nace un pensamiento que ni está determinado por hechos objetivos ni apunta en su dirección, y, por tanto, un pensamiento que parte de lo subjetivamente dado y que se endereza hacia ideas subjetivas o hechos de naturaleza subjetiva. Mi deseo no es ofrecer ahora de él una descripción pormenorizada, sino limitarme a señalar su existencia, proporcionando así al proceso de reflexión extravertido el contrapunto de que teníamos necesidad para una mejor comprensión de su esencia.

580 El pensamiento extravertido, pues, sólo llega a substanciarse cuando se da un relativo predominio de la orientación objetiva. Este hecho no modifica en absoluto su lógica, sino que se limita a constituir esa diferencia entre los pensadores que James concebía como una cuestión de temperamento. Con la orientación hacia el objeto, como acaba de decirse, no cambia nada en la esencia de la función intelectual, pero sí en su apariencia. Como la reflexión se orienta por los datos objetivos, parece estar hechizada por el objeto, como si no pudiera en absoluto existir privada de una orientación externa. Da la sensación de ir poco menos que a remolque de los datos objetivos, o la impresión de haber alcanzado su punto más alto cuando puede desembocar en una idea de validez universal. Parece estar siempre activada por los datos objetivos y no ser ca-

paz de sacar sus conclusiones más que contando con la aprobación de éstos. De ahí que transmita la impresión de no ser libre y, en ocasiones, aun de una cierta estrechez de miras pese a las muchas pruebas de agudeza de que pueda haber hecho gala dentro de los límites que le señalan sus objetos. Lo que aquí describo no es más que la impresión que de la epidermis del pensamiento extravertido se lleva el observador, que sólo por eso tiene que poseer un diferente punto de vista, ya que de lo contrario le sería del todo imposible reparar en ella. Como su punto de vista es otro, se limita a ver la apariencia en lugar de la esencia, al igual que, ahora a la inversa, el instalado en el interior de la esencia de este pensamiento capta solamente ésta en lugar de su aspecto externo. Juzgándose a partir de las simples apariencias no puede hacerse justicia a la esencia, por lo que la valoración de ésta tiende casi siempre a ser negativa.

581 En esencia, sin embargo, este pensamiento no es menos fructífero ni creativo que el introvertido; todo lo que ocurre es que sirve a otros fines. Esta diferencia se hace notar con especial intensidad todas las veces que el pensamiento extravertido se adueña de una materia que constituye un objeto específico del pensamiento de orientación introvertida, y da razón, por ejemplo, de una convicción subjetiva haciéndola depender analíticamente de hechos objetivos o presentándola como un corolario o una derivación de ideas objetivas. Pero para nuestra consciencia de inspiración científica la diferencia entre ambas modalidades de pensamiento se vuelve si cabe aún más evidente, cuando el pensamiento de orientación subjetiva trata de incluir datos objetivos en relaciones que carecen de una base objetiva, es decir, de subordinarlos a una idea subjetiva. Ambas operaciones son percibidas como una intrusión, en la que los dos tipos de pensamiento consideran que su opuesto estaría haciéndoles sombra. El pensamiento de orientación subjetiva parece haberse arrojado en brazos de la arbitrariedad, y el extravertido en los de una incongruencia banal e insípida; y, como consecuencia de ello, ambos puntos de vista están sin cesar haciéndose la guerra entre sí.

582 A esta disputa, puede pensar alguien ahora, podría ponérsele fácilmente fin con sólo que se distinguieran con rigor los objetos de naturaleza objetiva de los de naturaleza subjetiva. Por desgracia, una tal distinción, pese a que no hayan sido pocos los que han intentado hacerla, no es más que una quimera. E incluso aunque no lo fuera, sus efectos serían absolutamente desastrosos, porque ambas orientaciones son en sí mismas igual de unilaterales y de parciales en su validez, siendo justamente ésa la razón por la que las dos precisan el influjo de su opuesta. Cuando los datos objetivos, de cualquier

forma que lo hagan, mantienen en exceso sujeto al pensamiento a su esfera de influencia, éste, rebajado a la categoría de un mero apéndice suyo y privado a todos los efectos de su capacidad para independizarse de ellos en un concepto abstracto, se vuelve estéril. El proceso de pensar las cosas se reduce entonces al mero hecho de «repensarlas», pero sin que éste tenga ya en absoluto el sentido de una «reflexión» sobre ellas, sino únicamente el de una simple imitación de las mismas, que en esencia se limita a repetir lo que era ya sin más visible e inmediatamente perceptible en ellas. Un proceso intelectual semejante anda, como es natural, el camino de vuelta más directo a los datos objetivos, pero nunca los transciende y, por tanto, ni siquiera llega a unir la experiencia a una idea objetiva. Y, a la inversa, cuando este pensamiento tiene por objeto una idea objetiva, nunca es capaz de progresar hasta la experiencia individual práctica, sino que se instala en una postura más o menos tautológica. La mentalidad materialista suministraría ejemplos esclarecedores de lo que acabamos de decir.

583 Cuando el pensamiento extravertido se sujeta a los datos objetivos como consecuencia de estar fuertemente determinado por el objeto, se absorbe por entero en la experiencia individual y amontona toda una serie de materiales empíricos sin digerir. Esa masa opresiva de experiencias individuales más o menos inconexas es causa de un estado de disociación intelectual, que por regla general exige en contrapartida una compensación psicológica. Ésta ha de consistir en una idea tan simple como general que comunique una coherencia a todos esos hechos amontonados sin ningún orden interno o, cuando menos, la promesa de proporcionársela, propósito al que se adecuan, por ejemplo, ideas como las de «materia» o «energía». Pero si la reflexión no depende de entrada en exceso de los hechos externos, sino de una idea consagrada por el uso, como compensación a la pobreza de esta última se produce una acumulación tanto más impresionante de hechos, agrupados de un modo parcial con arreglo a un punto de vista relativamente estrecho y estéril, perdiéndose de ordinario del todo de vista muchos de sus aspectos más valiosos e inspiradores. La vertiginosa masa de publicaciones que conocemos hoy con el nombre de «literatura científica» tiene su razón de ser en, por desgracia, un alto porcentaje de la misma en esta equivocada orientación.

El tipo intelectual extravertido

584 A juzgar por la experiencia, las funciones psicológicas básicas rara vez , por no decir nunca, presentan todas ellas en un mismo indivi-

duo la misma intensidad o el mismo grado de desarrollo. Lo normal es que tanto en lo que se refiere a aquélla como a éste predomine siempre una de ellas. Cuando esa posición de prioridad entre las funciones psicológicas le corresponde al pensamiento, es decir, cuando el individuo confía ante todo la dirección de su vida a su capacidad de reflexión, basando o tendiendo al menos a basar todas las decisiones en alguna manera importantes de aquélla en motivos que ha meditado intelectualmente, nos encontramos frente a un tipo intelectual. Un tipo como éste puede ser introvertido o extravertido. Empezaremos ocupándonos del tipo intelectual extravertido.

585 Con arreglo a su definición, será éste una persona que aspire —siempre y cuando, claro está, sea un tipo puro— a hacer dependientes todas las manifestaciones de su vida de deducciones intelectuales en último término orientadas por los datos objetivos, sean éstos hechos fácticos o ideas de validez universalmente aceptada. Este tipo confiere a la realidad objetiva o a su fórmula intelectual objetivamente orientada el poder determinante no sólo frente a sí mismo, sino también frente a su entorno. Con esta fórmula son medidos lo bueno y lo malo, y definidos lo bello y lo feo. Correcto es todo lo que se ajusta a la fórmula; incorrecto, todo lo que la desmienta; y aleatorio, todo lo que discurra indiferente a su lado. Como esta fórmula parece encerrar en ella el sentido del Universo, se la convierte en una ley cósmica, que tiene que hacerse realidad siempre y en todo lugar, así en lo particular como en lo general. Como se somete a su fórmula el tipo intelectual extravertido, su entorno está igualmente obligado a hacerlo así por su propio bien, porque todo el que se abstenga de seguir su ejemplo estaría incurriendo en un error, rebelándose contra las leyes del Universo y dando con ello prueba de su irracionalidad, inmoralidad y mala fe. El tipo intelectual extravertido tiene prohibido por su moral tolerar excepciones. Su ideal tiene que hacerse realidad sean cuales fueren las circunstancias, porque define la que a sus ojos es la formulación más pura de la realidad objetiva, y tiene por ello que ser una verdad válida para todos, indispensable para la salvación de la humanidad. Esto es así no acaso por motivos relacionados con el amor al prójimo, sino desde el punto de vista, más elevado, de la justicia y la verdad. Todo lo que se percibe en la propia naturaleza como contradictorio con la fórmula es simple imperfección, un error accidental que habrá de extirparse a la primera oportunidad o, en caso de que esto último no sea posible, algo en sí mismo enfermizo. Si la fórmula incluye entre sus ingredientes el mostrarse tolerante con enfermedad, sufrimiento y anormalidad, se crea con este fin una institución específica, como servicios asistenciales, hospitales,

prisiones, misiones, etc., o planes y proyectos relacionados con ellas. Para llevar realmente a efecto este tipo de intenciones, lo normal es que no baste solamente con las ideas de justicia y verdad como motivaciones, siendo además necesario auténtico amor al prójimo, cosa que tiene más que ver con el sentimiento que con una fórmula intelectual, por lo que los «deberíamos» y «tendríamos» tienen en estos casos una importante función que desempeñar. Pero si la fórmula tiene la amplitud suficiente, este tipo puede resultarle extraordinariamente útil a la sociedad en papeles como los de reformador, acusador público, fiscal de conciencias o propagandista de novedades importantes. En cambio, cuanto más estrecha sea aquélla, tanto más asumirá los de sermoneador, censor y crítico infatuado, deseosos de obligar a los demás y a sí mismos a plegarse a un único esquema. Con ellos quedan señalados también los dos extremos entre los que se mueven la mayoría de los pertenecientes a estos tipos.

586 Respondiendo a la esencia de la actitud extravertida, los efectos y manifestaciones de este tipo de personalidades serán tanto mejores y más amables cuanto más alejados se hallen de ellas. Su aspecto más risueño lo presentan en la periferia de su esfera de influencia. Cuanto más profundamente se penetra en su zona de soberanía, tanto más se hacen notar los efectos desfavorables de su tiranía. En la periferia late todavía una vida diferente, a la que la sabiduría de la fórmula le parece una adición estimable al resto. Pero cuanto más profundamente se ingresa en el territorio soberano de la fórmula, tantos menos signos se encuentran de vida que no armonice con ella. Los familiares más allegados son los en mayor grado obligados a probar las malas consecuencias de una fórmula extravertida, porque ellos son también los primeros en ser despiadadamente agraciados con sus bendiciones. Pero el que más las sufre de todos es el sujeto mismo, y con ello llegamos a la otra cara de la psicología de este tipo.

587 El hecho de que no haya habido ni vaya a haber jamás una fórmula intelectual capaz de encerrar ni expresar adecuadamente dentro de ella la realidad de la vida y de sus posibilidades, hace que tengan que inhibirse o excluirse otras importantes formas de vida y actividades vitales. En el caso concreto de este tipo las primeras en sucumbir a la represión son todas las formas de vida subordinadas al sentimiento, como aficiones estéticas, gusto, sentido del arte, cultivo de la amistad, etc. Formas irracionales, como la experiencia religiosa, pasiones y similares, suelen exterminarse hasta el nivel de la total inconsciencia, con lo que estas manifestaciones vitales, de extraordinaria importancia en según qué circunstancias, viven una vida en su mayor parte inconsciente. Aunque haya casos excepcionales de personas capaces de sacrificar su vida entera a una

determinada fórmula, la mayoría de ellas no podemos responder a la larga a una llamada tan exclusiva. Más tarde o más temprano —dependiendo de cuáles sean las circunstancias externas y el talante individual— las actitudes reprimidas por la actitud intelectual se harán sentir indirectamente, saboteando la regla consciente de vida. Si esas alteraciones alcanzan un determinado umbral, empezamos a hablar de una neurosis. En la mayoría de los casos las cosas no llegan tan lejos, porque el individuo, guiado por su instinto, se permite siempre algunas excepciones a su fórmula —disimuladas, eso sí, con excusas racionales— que le proporcionan una válvula de seguridad.

588 A resultas de la inconsciencia total o parcial de las tendencias y funciones excluidas por la actitud consciente, éstas quedan confinadas dentro de un estado relativamente embrionario. En comparación con la función consciente, son inferiores. En lo que tienen de inconscientes, se hallan fusionadas con los demás contenidos de lo inconsciente, por lo que asumen un carácter extravagante. En lo que tienen de conscientes, desempeñan un papel secundario, aunque de una importancia considerable para el perfil psicológico global. Los primeros en ser afectados por las inhibiciones de origen consciente son los sentimientos, porque ellos son los en menor grado reconciliables con una rígida fórmula intelectual y, por tanto, también a los que con más intensidad se reprime. A ninguna función puede desactivársela por completo, sino todo lo más desfigurársela en un grado considerable. En la medida en que los sentimientos se dejen moldear y someterse, están obligados a apoyar la actitud intelectual consciente y plegarse a sus propósitos. Tal cosa sólo es posible hasta un cierto punto; una parte de los sentimientos se rebela y tiene, por ello, que ser reprimida. Si la represión tiene éxito, esa parte se esfuma de la consciencia, desplegando a nivel subliminal una actividad contraria a las intenciones conscientes, de la que en según qué circunstancias se siguen como consecuencia efectos cuyas causas constituyen un completo enigma para el individuo. Si éste, por ejemplo, se caracteriza, como suele ser el caso entre los miembros de este tipo, por ser extraordinariamente altruista a nivel consciente, su altruismo se ve anulado por un egoísmo secreto, oculto a los ojos del mismo individuo, que estampa sobre actos en rigor desinteresados el sello del interés propio. Intenciones éticas puras pueden conducir a la persona a situaciones críticas, que más de una vez ofrecen algo más que la apariencia de estar dando cobijo a motivaciones últimas que nada tendrían de éticas. Salvadores y guardianes de la moral que han elegido serlo por voluntad propia se encuentran de pronto con que ellos mismos necesitan que les sal-

ven o en una situación comprometida. Su afán por salvar a los demás los induce fácilmente a hacer uso de medios que demuestran ser los más idóneos para hacer realidad eso mismo que quería evitarse. Algunos idealistas extravertidos están tan poseídos por sus deseos de contribuir a la salvación de la humanidad, que no retroceden ni ante la mentira ni la deshonestidad con tal de convertir sus ideales en realidad. La ciencia ofrece más de un sonrojante ejemplo de investigadores meritísimos, hasta tal punto convencidos de la verdad y la validez universal de sus fórmulas como para no vacilar en falsear pruebas en beneficio de sus ideas. Su lema es que el fin santifica los medios. Sólo una función sentimental inferior que opere seductoramente en lo inconsciente puede inducir a hombres de lo contrario calificadísimos a perpetrar tamañas aberraciones.

589 La inferioridad del sentimiento en este tipo se manifiesta también de otra manera. La actitud consciente, en armonía con la fórmula objetiva predominante, es más o menos impersonal, con frecuencia hasta el extremo de verse considerablemente mortificados por ella los intereses propios. Si dicha actitud es llevada al extremo, queda anulada toda consideración de esta naturaleza, incluidas las que afectan al mismo sujeto. Entonces éste descuida su propia salud y arruina su posición social, y a menudo lesiona y perjudica física, económica y moralmente los intereses más vitales de su familia, todo ello al servicio de su ideal. Sin excepción se resiente su capacidad para empatizar personalmente con el prójimo, a no ser que por casualidad se trate de promotores de sus mismos ideales. De ahí que, en no raras ocasiones, sus allegados más próximos, como, por ejemplo los hijos de un padre semejante, famoso entre quienes no forman parte de su círculo inmediato por su humanitarismo, conozcan de puertas adentro sólo a un cruel tiranuelo. No tanto pese a lo acusadamente impersonal de la actitud consciente, cuanto precisamente a resultas de ello, los sentimientos son a nivel inconsciente en extremo susceptibles a título personal, siendo causa de ciertos prejuicios secretos, y en concreto de una cierta predisposición a malinterpretar, por ejemplo, críticas objetivas a la fórmula como animadversión personal, o a dar constantemente por supuestos aspectos negativos en las cualidades de los demás para de este modo debilitar de antemano sus argumentos, como es natural a modo de un escudo con el que proteger su propia susceptibilidad. La susceptibilidad inconsciente confiere muy a menudo a su lenguaje un tono áspero, cortante y agresivo, con frecuencia plagado de indirectas. Los sentimientos poseen un carácter retardado y renqueante, uno de los signos típicos de una función inferior, haciendo de este modo sitio a una acusada predisposición al

resentimiento. Todo lo que de magnánimo tiene su sacrificio personal en aras de su objetivo intelectual, lo tienen sus sentimientos de mezquinamente desconfiados, caprichosos y conservadores. Toda novedad que no esté ya albergada en la fórmula es contemplada a través de un velo de odio y juzgada en consonancia. A mediados del siglo pasado, un médico famoso por su filantropía amenazó con el despido a uno de sus asistentes por haberse atrevido éste a hacer uso de un termómetro: «La fiebre se toma en el pulso», era el tenor de su fórmula. Todo el mundo sabe que casos similares a éste podrían citarse a miles.

590 Cuanto más reprimidos se hallan los sentimientos, peor es el influjo que secretamente destilan sobre un pensamiento al que, por lo demás, puede que no haya reproche alguno que hacerle. El punto de vista intelectual, que por sus méritos reales podría tener buenos motivos para reclamar la admiración general, experimenta bajo el influjo de la susceptibilidad personal inconsciente una alteración característica: se vuelve rígidamente dogmático. A su cuidado están ahora las demandas de autoafirmación de la personalidad. Ya no se deja que la verdad ejerza su efecto de un modo natural, sino que, al haberse identificado el sujeto con ella, se la trata como a una sensible muñequita a la que un perverso crítico ha lastimado con sus insinuaciones. El crítico es hecho añicos, si ello es posible haciéndolo blanco aun de invectivas personales, y dependiendo de las circunstancias puede no haber argumento lo suficientemente grosero como para no ser utilizado en su contra. La verdad no puede quedar sin saberse; hasta que, por fin, el público empieza a tener claro lo evidente, es decir, que la cuestión no es aquí tanto la verdad como su personal defensor.

591 El dogmatismo del punto de vista intelectual experimenta a veces, debido a la adición inconsciente de los sentimientos personales inconscientes, otras alteraciones específicas, causadas menos por los sentimientos en el sentido riguroso de este término que por la agregación de otros factores inconscientes, fusionados en lo inconsciente con el sentimiento reprimido. Aunque la razón misma demuestre que toda fórmula intelectual posee únicamente una validez limitada y no podría, por ello, reclamar jamás derechos de monopolio sobre la verdad, en la práctica la fórmula cobra tal preponderancia que a su lado todos los demás puntos de vista o posibilidades retroceden a un segundo plano. La fórmula reemplaza a cualquier otra forma de ver las cosas más universal e imprecisa, y, por ello, más humilde y verdadera, ocupando a consecuencia de ello aún el lugar de esa forma general de entender la realidad a la que llamamos religión. Se convierte así en religión, pese a no tener en esencia

nada en absoluto que ver con ésta, y debido a ello se reviste también del carácter, esencialmente inherente a lo religioso, de la absolutez, metamorfoseándose, por así decirlo, en superstición intelectual. En lo inconsciente, sin embargo, todas las tendencias psicológicas por ella reprimidas unen sus fuerzas en la oposición, suscitando arrebatos de duda. Para defenderse de sus dudas, la actitud consciente se vuelve cada vez más fanática, al no ser el fanatismo otra cosa que una duda compensada hiperbólicamente, desembocando por último todo el proceso en la adopción de una postura consciente radicalizada y en la formación de una postura inconsciente radicalmente contraria a ella: en extremo irracional, por ejemplo, de ser racionalistas los presupuestos suscritos por la consciencia; o de talante sumamente supersticioso y arcaico, verbigracia, de haber hecho aquélla suyos los postulados de la ciencia moderna. Luego se abrazan esas opiniones obtusas y ridículas con las que, tal como nos enseña la historia de la ciencia, no han conseguido evitar tropezar ni los más reputados investigadores. Otras veces, la dimensión inconsciente de un varón de estas características se encarna en una mujer. Este tipo, que a buen seguro no le resultará desconocido al lector, se observa sobre todo, a juzgar por mi experiencia, entre varones, por ser el pensamiento una función en general mucho más idónea para convertirse en la predominante en el varón que en la mujer. Cuando el pensamiento se hace con la supremacía en la mujer, hasta donde yo alcanzo a ver casi siempre suele tratarse de una función al servicio de una mentalidad predominantemente *intuitiva*.

592 El pensamiento del tipo intelectual extravertido es *positivo*, es decir, productivo. Lleva o bien a descubrir hechos nuevos o bien a agrupar bajo una tesis general materiales empíricos dispares. Sus juicios son por lo general *sintéticos*. Incluso cuando analiza, construye, ya sea transcendiendo siempre la disolución con una nueva composición, con una nueva concepción que reúna lo así descompuesto de otra manera, o agregando al material de partida un nuevo ingrediente, motivo por el que esta modalidad de juicio podría definirse en general como *predicativa*. En cualquier caso, lo típico de ella es que nunca priva absolutamente de valor a sus objetos ni resulta destructiva, substituyendo siempre el valor destronado por uno nuevo. Este rasgo obedece a que el pensamiento de un tipo intelectual es en cierto sentido el canal por el que discurre el principal afluente de su energía vital. El flujo por el que la vida avanza sin cesar se manifiesta en su reflexión, por lo que sus ideas reciben un carácter progresivo y creador. Su pensamiento no es ni paralizador ni regresivo. Pero puede adoptar estas características cuando no ocupa el primer lugar jerárquico en la consciencia. Como en este

caso su importancia es sólo relativa, se ve también privado del carácter de una actividad vital positiva. Sigue la estela de otras funciones y se vuelve epimeteico, convirtiéndose en poco más que una ocurrencia tardía, que se contenta únicamente con rumiar meditabunda a posteriori cosas anteriores y ya pasadas, diseccionándolas y digiriéndolas. Y como la creativa es en este caso otra función, el pensamiento deja de avanzar y se queda paralizado. Sus juicios adoptan un pronunciado *carácter inherente*, es decir, permanecen por entero dentro del perímetro de su objeto, sin sobrepasarlo jamás. Se dan por satisfechos con una constatación más o menos abstracta, sin adjudicar nunca al material empírico un valor que no estuviera ya en él desde el principio. El juicio inherente del pensamiento extravertido se hace orientar por el objeto, es decir, lo que constata nunca va más allá del significado objetivo de la experiencia, por lo que no sólo permanece bajo el influjo orientador del dato objetivo, sino incluso hechizado por la experiencia individual, sin decir de ésta nada que ella misma no le haya proporcionado primero. Este tipo de pensamiento es fácil observarlo en personas que, a continuación de una impresión o de una experiencia, no pueden evitar apuntar una observación que, con ser razonable y sin duda perfectamente válida, sin embargo nunca va más allá de los límites señalados a su experiencia. Una tal observación viene en el fondo a no significar más que esto: «Lo he entendido, puedo pensar en ello». Pero eso es también todo. Lo más que un juicio semejante significa es que se ha clasificado la experiencia dentro de un contexto objetivo, del que, sin embargo, era ya visible sin más ceremonias que formaba parte desde un principio.

593 Pero si la que posee en mayor grado prioridad en la consciencia es otra función que no sea el pensamiento, éste, siempre que sea en cuanto tal consciente y no se halle en una relación de inmediata subordinación a la función predominante, adopta entonces un carácter *negativo*. En la medida en que esté subordinado a dicha función, puede incluso parecer positivo, pero un examen más detallado prueba sin ninguna dificultad que se limita a repetir lo dicho por la función predominante y apoyarla con sus argumentos, en los que a menudo se albergan violaciones inequívocas de las leyes más elementales de la lógica. Este tipo de pensamiento debemos, con todo, dejarlo por el momento fuera de nuestra consideración, porque las que actualmente nos ocupan son en su lugar las características de ese pensamiento que, no pudiendo sujetarse al primado de otra función, permanece fiel a su propio principio. Observar y analizar este pensamiento no tiene nada de sencillo, porque en la práctica está siempre más o menos reprimido por la actitud

consciente, con lo que la mayoría de las veces, a no ser que por casualidad haya aflorado a la superficie en un momento de distracción, hay que obligarlo a salir desde los trasfondos de la consciencia. Lo normal es que tenga que atraérselo con argucias, haciendo preguntas como ésta: «Pero, en definitiva ¿cuáles son sus particulares e intransferibles ideas sobre este asunto? ¿Qué piensa usted sobre él?»; o que incluso se tenga que recurrir a la astucia, planteándose la pregunta en términos parecidos a éstos: «¿Qué se figura usted que pienso *yo* del asunto?». Esta forma de hacer la pregunta hay que preferirla cuando las verdaderas ideas del sujeto son inconscientes y se hallan, por ello, proyectadas. El pensamiento al que logra atraerse a la superficie de la consciencia por este medio posee unas características muy peculiares, que son precisamente las que acabo de calificar de *negativas*. Sus hábitos no hay mejor forma de caracterizarlos que con la expresión «nada más que». Goethe personificó este pensamiento en la figura de Mefistófeles. Por encima de todo, tiende a reducir el objeto de sus juicios a cualquier banalidad, para de este modo desvestirlo de su particular y autónomo significado, cosa que lleva a cabo haciéndolo aparecer como un mero apéndice de una cosa diferente de él y del todo intranscendente. Si se suscita entre dos varones un conflicto que parece no afectar más que a una diferencia objetiva de opiniones, el pensamiento negativo dice: *Cherchez la femme*. Si alguno combate una cosa o hace propaganda de ella, el pensamiento negativo no pregunta lo que ésta pueda significar, sino: «¿Cuánto le pagan por hacerlo?». La frase atribuida a Moleschott: *Der Mensch ist, was er isst* [Somos lo que comemos], sería un nuevo ejemplo de este capítulo, al igual que otros muchos proverbios y credos similares que no necesito citar literalmente aquí.

594 El carácter destructivo de este pensamiento, al igual que la limitada utilidad que puede tener en ocasiones, no merecen seguramente más comentario. Pero hay todavía otra forma de pensamiento negativo que, a primera vista, difícilmente será reputada de tal, y que consiste en el pensamiento *teosófico* que tan rápidamente se propaga hoy por todos los rincones del globo, acaso como una reacción al materialismo de nuestro pasado más reciente. El pensamiento teosófico parece no tener nada de reduccionista, y apostar en su lugar por elevar todas las cosas al reino de las ideas transcendentes y cósmicas. Los sueños, por ejemplo, ya no son sueños normales y corrientes, sino experiencias vividas en «otro plano». El fenómeno de la telepatía, a primera vista todavía necesitado de explicación, no plantea en realidad ninguna dificultad: se trata de «vibraciones» que pasan de una persona a otra. La aparición

de un ordinario trastorno nervioso tiene una explicación igual de sencilla: el «cuerpo astral» de esa persona ha tropezado con alguna cosa. Ciertas particularidades antropológicas de los moradores de la costa atlántica deben su sencilla razón de ser al hundimiento de la Atlántida, etc. Uno no tiene más que abrir un libro teosófico para verse abrumado por el conocimiento de que todo está ya más que explicado por una «ciencia espiritual» que no deja ningún enigma sin resolver. Esta forma de pensamiento es en rigor tan negativa como el pensamiento materialista. Cuando éste concibe la psicología como simples alteraciones químicas de las células ganglionares, o como la extensión y retracción de los organelos celulares, o como una secreción interna, sus explicaciones son igual de supersticiosas que las de la teosofía. La única diferencia entre ambos estriba en que el materialismo lo reduce todo a la fisiología, una ciencia bien conocida por todos, mientras que la teosofía ve en todas partes confirmaciones de las verdades metafísicas indias. Al decir que un sueño es el resultado de una digestión anormalmente pesada, todavía no se ha explicado el sueño; y al afirmar que la telepatía son «vibraciones», se continúa sin haber aclarado las cosas tanto como en el caso anterior. Porque la cuestión es: esas «vibraciones», ¿qué son? Aparte de infructuosas, ambas modalidades de explicación son también destructivas, porque desviando la atención del asunto con una pseudoexplicación y redirigiéndola al estómago, la primera, y a vibraciones imaginarias, la segunda, las dos impiden toda consideración rigurosa del problema. Ambas formas de pensar son estériles y esterilizadoras, y su negatividad se debe a la increíble vulgaridad de este pensamiento, es decir, a su pobreza en energía creativa e inspiradora. Es un pensamiento que anda a remolque de otras funciones.

El sentimiento

595 En la actitud extravertida el sentimiento se orienta por los datos objetivos, es decir, el objeto es aquí el determinante indispensable de la naturaleza del sentir. Éste comulga con valores objetivos. Quien no vea en los sentimientos otra cosa que hechos subjetivos, tendrá considerables dificultades para entender la esencia del sentir extravertido, porque lo propio de éste es haberse liberado en lo posible del factor subjetivo para someterse en su lugar por entero al influjo del objeto. Incluso donde no parece tener nada en común con la naturaleza del objeto concreto, sigue estando bajo el hechizo de valores que por tradición o cualquier otra vía gozan de universal aceptación. Yo puedo sentirme compelido a decir, por ejemplo, que una cosa es

«bonita» o «buena», no porque tenga el sentimiento subjetivo de que el objeto sea ni una cosa ni otra, sino porque el hecho de que así lo afirme resulta *apropiado* en el sentido que tiene esta palabra cuando un juicio de signo contrario supondría introducir de alguna manera una nota discordante en la atmósfera sentimental general. En un juicio afectivo apropiado en este sentido no se trata en absoluto de que yo esté fingiendo o ni tan siquiera mintiendo, sino de que me estoy adecuando a las circunstancias. De un lienzo, por ejemplo, puede decirse que es «bonito», porque de un cuadro que vemos colgado en un salón y firmado por un pintor conocido hay que presuponer en general que lo es; porque diciéndose de él que es «feo» estaríamos tal vez haciéndole un desaire a la familia de su orgulloso propietario; o porque con nuestra observación deseamos contribuir como invitados que somos a engendrar una atmósfera emocional acogedora, fin con el cual es necesario que todo transmita la sensación de ser agradable. Este tipo de sentimientos se sujetan a un criterio constituido por determinantes objetivos, y como tales son genuinos y una representación de la función sentimental visible como un todo.

596 Del mismo modo que el pensar extravertido se desembaraza hasta donde le es posible de influjos subjetivos, el sentir extravertido tiene también que pasar por un relativo proceso de diferenciación hasta conseguir quedar desvestido de todo añadido subjetivo. Las *valoraciones* resultantes del acto afectivo responden o bien directamente a los valores objetivos o, en su defecto, a ciertos criterios valorativos tradicionales y por todos compartidos. A este género de sentir debe hacérsele en gran parte responsable de que tanta gente vaya al teatro, a misa o a un concierto teniendo en cada caso los sentimientos apropiados, y a él tienen también que agradecérsele las modas y —lo que es bastante más importante— el apoyo positivo y generalizado a programas sociales y filantrópicos y demás iniciativas culturales. En todas estas cosas el sentir extravertido demuestra ser un factor creativo. Sin su concurso sería inconcebible, por ejemplo, una vida social agradable y armoniosa, y hasta aquí debe verse en él una fuerza cuyos efectos son tan beneficiosos y razonables como los del pensar extravertido. Pero todos estos efectos saludables se desvanecen en cuanto el objeto adquiere un influjo excesivo. El sentir extravertido tira entonces en exceso de la personalidad hacia el objeto, lo que significa que la persona queda por éste asimilada, y a resultas de ello el carácter personal del sentir, su principal atractivo, se desvanece. Los sentimientos, en otras palabras, se vuelven fríos, pragmáticos y poco dignos de crédito. Parecen estar animados por intenciones ocultas, o por lo

menos así se lo hacen sospechar a un observador imparcial. Dejan de transmitir esa agradable y refrescante impresión que acompaña siempre a toda emoción cuando ésta es genuina, y se rodean de una pose sospechosa o de una impostura incluso aunque su poseedor pueda no ser todavía en absoluto consciente de albergar intenciones egoístas. Un sentir extravertido tan exagerado puede muy bien satisfacer expectativas estéticas, pero ya no habla al corazón, sino únicamente a los sentidos o —lo que es aún peor— nada más que a la cabeza. Puede dar cumplimiento estético a una situación, pero encuentra también su límite haciéndolo y carece de todo efecto ulterior. Se ha vuelto estéril, y si el proceso no es detenido, se desarrolla una curiosa disociación contradictoria del sentir: éste se adueña con sus valoraciones emocionales de todo tipo de objetos, estableciéndose numerosas relaciones internamente contradictorias entre sí. Como tal cosa no sería en absoluto posible existiendo un sujeto que poseyera aún algún tipo de substancia, quedan también suprimidos los últimos vestigios de un punto de vista realmente personal. El sujeto se ve hasta tal punto absorbido en sus distintos procesos afectivos que el observador recibe la impresión de no tener ya delante de él más que un proceso sentiente, en lugar de un sujeto con sentimientos. En esta situación, toda la calidez humana que el sentir posee originalmente se desvanece, y éste transmite la sensación de no ser más que pose, adulación, impostura y, en el peor de los casos, histeria.

El tipo sentimental extravertido

597 En la medida en que el sentimiento constituye sin discusión posible una característica más evidente de la psicología femenina que el pensamiento, los tipos sentimentales más pronunciados se observan también en el sexo femenino. Si el sentir extravertido ocupa el primer lugar jerárquico, hablamos de un tipo sentimental extravertido. Los ejemplos que de este tipo me vienen a la cabeza, conciernen casi sin excepción a mujeres. Este tipo de mujer guía su vida según las directrices de sus sentimientos, que como resultado de su educación se han desarrollado hasta convertirse en una función adaptada y sujeta al control de la consciencia. Excepto en casos excepcionales, sus sentimientos continúan poseyendo un carácter personal no obstante haber sido ya lo subjetivo reprimido en una amplia medida en ellos, por lo que la personalidad parece ajustarse a las circunstancias objetivas. Los sentimientos armonizan con las situaciones objetivas y los valores por todos aceptados, cosa que en ningún otro lugar cabe advertir con más claridad que en la elección amorosa.

Este tipo de mujer ama al hombre «adecuado», y no a ningún otro; pero el hombre al que ama es el adecuado no porque sea el que mejor haya demostrado congeniar con la oculta esencia subjetiva de la mujer —eso es algo que no suele ella saberlo casi nunca—, sino por ser el que más plenamente ha demostrado satisfacer todos esos requisitos que en cuanto a estatus, edad, ingresos, tamaño y respetabilidad de su familia pueden razonablemente exigírsele. Es obvio que una afirmación como la que acabo de hacer estaría exponiéndose a ser fácilmente rechazada por cínica y despectiva, si no fuera porque estoy absolutamente convencido de que el amor que dice sentir una mujer como ésta está a la vez en completo acuerdo con su elección. Lo siente de verdad, no está fingiendo razones. Matrimonios «razonables» como éstos los hay a cientos, y están muy lejos de ser los peores. Esta clase de mujeres son buenas compañeras de sus maridos y buenas madres mientras éstos o sus hijos no dejen de poseer la constitución psíquica de rigor.

598 Tener los sentimientos «correctos» es algo que uno sólo será capaz de hacer mientras no venga otra cosa a perturbar al sentimiento. Pero nada viene a estorbar al sentimiento tanto como el pensamiento, por lo que, como cualquiera puede colegir, éste es objeto en este tipo de la mayor vigilancia posible. Con eso en absoluto estaría diciéndose que una mujer como ésta no piense; de hecho, es muy posible que lo haga, y que lo haga además muy a menudo y muy sagazmente, pero sus reflexiones nunca son *sui generis* ni dejan tampoco de ser más que un mero apéndice epimeteico de sus sentimientos. Lo que no sea capaz de sentir, tampoco será capaz de pensarlo conscientemente. «No puedo pensar cosas que no siento» —me dijo una vez una paciente en tono de indignación—. En tanto que sus sentimientos se lo permitan, puede pensar de maravilla, pero toda deducción, por lógica que sea, que pudiera conducirla a resultados turbadores para sus sentimientos, será rechazada *a limine*. No es pensada, lisa y llanamente. Y así, todo lo que sea bueno de acuerdo con una valoración objetiva es estimado o amado; todo lo demás parece no existir sino en un mundo situado fuera de ella misma.

599 Pero esta situación deja de ser la que era cuando la importancia del objeto alcanza un estadio aún más elevado. Como he apuntado ya más arriba, se verifica entonces una asimilación del sujeto al objeto de tal consideración que el sujeto del sentir desaparece en mayor o menor grado de escena. El sentir pierde su carácter personal, se torna simple y puro sentir, y el observador tiene la impresión de hallarse ante una personalidad que fuera disolviéndose por turno en cada uno de los sentimientos que van sucediéndose. Y como en la vida están alternándose sin pausa situaciones desencadenadoras

de tonos afectivos distintos o aun contradictorios entre sí, la personalidad queda de este modo disuelta en un número no menos diverso de sentimientos diferentes. Uno es ahora esto y luego aquello otro, pero sólo en apariencia, porque en realidad una tal multiplicación de la personalidad es del todo imposible. La base del yo sigue siendo, pese a todo, idéntica a sí misma, suscitándose una evidente oposición a esos estados emocionales alternantes. A consecuencia de ello, el observador deja de percibir en el sentimiento exhibido una expresión personal del sentiente, pasando a ver más bien en él una alteración de su yo, es decir, un simple humor. Dependiendo del grado alcanzado por la disociación entre el yo y el respectivo estado afectivo, hacen aparición signos más o menos numerosos de desunión con uno mismo, lo que significa que la actitud en su origen compensatoria de lo inconsciente se ha tornado oposición manifiesta. Como primer síntoma de este nuevo estado de cosas la persona exagera la exteriorización de sus sentimientos, pregonando, por ejemplo, insistentemente y en voz alta que los tiene, aunque siempre en términos que mueven a albergar cierta desconfianza hacia ellos. Sus palabras suenan insinceras y poco convincentes, permitiendo, bien al contrario, que se advierta ya en ellas un signo de que aquí podría estar compensándose una resistencia y, por tanto, expresándose algo muy diferente de lo que se asegura sentir. De hecho, tal cosa no suele tampoco tardar mucho en suceder. La situación no necesita más que cambiar ligeramente para que el objeto hasta ahora alabado merezca de pronto una valoración completamente distinta. Como resultado de este vaivén de experiencias, el observador se encuentra con que no puede tomarse en serio ni un juicio ni otro, y empieza a guardarse sus propias opiniones. Pero como lo que más le importa a este tipo es establecer unos vínculos afectivos fuertes con su entorno, se ve por eso mismo obligado a redoblar sus esfuerzos para vencer las reservas de los que le rodean, lo que empeora aún más la situación por la vía de un círculo vicioso. Cuanto más se subraya la relación sentimental con el objeto, tanto más aflora la oposición inconsciente a la superficie.

600 Hemos visto ya que el tipo sentimental extravertido reprime ante todo su pensamiento, por ser ésta la función que mejor puede venir a estorbar el sentimiento. Por este mismo motivo, en definitiva, excluye a su vez el pensamiento, cuando de verdad quiere llegar a resultados en alguna manera rigurosos, los sentimientos antes que cualquier otra cosa, al no haber nada que mejor pueda venir a estorbarlo y desvirtuarlo que los valores afectivos. Debido a ello, el pensamiento del tipo sentimental extravertido, en la medida en que sea una función autónoma, está reprimido. Pero, como acabo de men-

cionar, no lo está del todo, sino sólo en la medida en que sus inexorables reglas de deducción desemboquen en conclusiones incompatibles con el sentimiento. De lo contrario, se lo tolera en calidad de servidor de los sentimientos o, por mejor decirlo, de siervo de éstos. Su columna vertebral ha quedado rota, y ya no puede operar de forma autónoma, siguiendo sus propias leyes. Pero la lógica y sus conclusiones inexorables no dejan por eso de existir, y encuentran a partir de ahora un sitio donde hacerlo fuera de la consciencia, es decir, en lo inconsciente, motivo por el que lo inconsciente de este tipo es ante todo una peculiar forma de pensamiento, un pensar infantil, arcaico y negativo. Mientras el sentir consciente preserve su carácter personal o mientras la personalidad —por decirlo en otras palabras— no sea engullida por los distintos estados afectivos, el pensamiento inconsciente opera en términos compensatorios. Pero si la personalidad termina por disociarse, descomponiéndose en múltiples estados afectivos contradictorios entre sí, la identidad del yo desaparece y el sujeto se torna inconsciente. Al producirse este hecho, el sujeto se asocia al pensamiento inconsciente, con lo que en ocasiones lo ayuda a hacerse consciente. Cuanto más fuerte es el vínculo afectivo consciente y más se «des-yoiza» el sentimiento a consecuencia de ello, tanto más fuerte se vuelve la oposición inconsciente. En torno a los objetos a que se concede más valor se agrupan entonces pensamientos inconscientes que los privan inmisericordes de toda su valía. En ningún otro sitio se sienten los juicios del tipo «no es más que» más a sus anchas que aquí, pues ellos son los que mejor derriban de su posición de supremacía a los sentimientos ligados a los objetos. El pensamiento inconsciente aflora a la superficie en forma de ocurrencias, muchas de ellas obsesivas, todas las cuales comparten un carácter negativo e ideas de devaluación, por lo que en mujeres pertenecientes a este tipo se dan momentos en que los peores pensamientos van precisamente a unirse a los objetos más valorados por sus sentimientos. El pensamiento negativo se vale de todos los prejuicios o comparaciones infantiles de que pueda echar mano para cuestionar los valores afectivos, y recurre a todos los instintos primitivos con tal de devaluar los sentimientos con interpretaciones del tipo «no es nada más que». En calidad de poco más que una observación al margen, mencionaré aquí que de este modo es activado también lo inconsciente colectivo, el conjunto de todas las imágenes primordiales, cuyo análisis consciente brinda una nueva oportunidad para la regeneración de la actitud sobre una diferente base. La neurosis más común en este tipo es la histeria, acompañada de su característico mundo de ideas inconscientes de tipo infantil-sexual.

Resumen de los tipos racionales

601 Llamo racionales o judicativos a los dos tipos precedentes porque ambos se caracterizan por el primado en ellos de funciones que juzgan racionalmente. Los dos se distinguen en general por sujetar en gran medida su vida a un juicio racional. No obstante, tenemos que considerar si estamos hablando desde el punto de vista de la psicología subjetiva del individuo, o desde el punto de vista del observador que contempla y emite juicios desde fuera, porque este observador podría llegar fácilmente a una conclusión del todo opuesta con sólo que se limitase a captar los hechos intuitivamente y juzgarlos en consonancia. En definitiva, la vida de este tipo en su conjunto jamás depende en exclusiva del juicio racional, sino también, y casi en la misma medida, de su irracionalidad inconsciente. Quien desentendiéndose de la economía interna de la consciencia del sujeto preste únicamente atención a lo que sucede en términos observables delante de él, puede llevarse fácilmente una impresión mucho más viva de lo irracional y aleatorio de ciertas manifestaciones inconscientes del sujeto que de la racionalidad de sus intenciones y motivaciones conscientes. Debido a ello, baso mis juicios en la que el sujeto dice sentir que es su psicología consciente. Pero admito que siempre podría concebirse y exponerse una tal psicología exactamente al revés, y estoy convencido de que yo mismo, de poseer una diferente psicología individual, describiría los tipos racionales en términos inversos—desde el punto de vista de lo inconsciente— como irracionales. Este hecho viene a complicar en un grado no pequeño la exposición e inteligibilidad de los hechos psicológicos, y acrecienta exponencialmente el número de posibles malentendidos. Las discusiones nacidas en éstos no suelen por lo común conducir a ningún sitio, porque sus interlocutores hablan en ellas idiomas distintos. Esta experiencia ha supuesto para mí una nueva razón más para basar mi exposición en la psicología subjetiva consciente del individuo, porque de este modo uno cuenta al menos con un anclaje objetivo definido, del que pasaría en cambio a verse privado por entero tan pronto como quisiéramos basar las regularidades psicológicas sobre lo inconsciente. En esta situación, en efecto, el objeto ya no podría ni tomar siquiera la palabra, al no haber nada sobre lo que él mismo sea más ignorante que sobre su propio inconsciente, con lo que el diagnóstico quedaría exclusivamente al cuidado del observador, es decir, del sujeto —una garantía segura de que éste se basará en su propia psicología individual y tratará de imponérsela al observado—. Esta situación, que en mi opinión está producién-

dose tanto en la psicología freudiana como en la adleriana, donde los individuos quedan enteramente a merced del beneplácito de un observador judicativo, no puede ya producirse cuando se toma como base la psicología consciente del observado. En este caso, en efecto, él es el único competente, al ser también el único que conoce sus motivos conscientes.

602 La racionalidad a la que estos dos tipos confían la dirección consciente de su vida implica una deliberada exclusión de todo lo aleatorio y contrario a la razón. El juicio racional representa en esta psicología un poder que obliga a plegarse a lo desordenado y fortuito de los hechos a patrones determinados, o que, por lo menos, intenta hacerlo así. Entre las posibilidades ofrecidas por la vida se establece de este modo, por un lado, una selección muy precisa, siendo aceptadas sólo las racionales entre ellas, mientras que a la vez se restringen esencialmente, por otro, la autonomía e influjo de esas funciones psíquicas con las que se percibe el sucederse de los hechos. Esta limitación de la sensación y la intuición está lejos, como es natural, de ser absoluta. Ambas funciones siguen existiendo, como en todos los demás casos, pero sus productos quedan sujetos a la selección del juicio racional. Lo determinante, por ejemplo, con vistas a la acción no viene dado por la intensidad de la sensación, por muy radical que ésta sea, sino por el juicio, y en cierto sentido las funciones perceptivas comparten debido a ello el mismo destino que el sentimiento, en el caso del primer tipo, y que el pensamiento, en el del segundo. Las dos están relativamente reprimidas y, por ello, poco diferenciadas. Este hecho confiere un específico sello a lo inconsciente de nuestros dos tipos: los actos llevados a cabo consciente y deliberadamente por los sujetos que en ellos se encuadran se sujetan a los dictados de la razón (la *suya*, claro está); pero las cosas que les pasan responden, respectivamente, a la naturaleza de sus sensaciones o de sus intuiciones infantiles y primitivas. Lo que hay que entender por estos conceptos he hecho un esfuerzo por aclararlo en los próximos apartados. Sea de ello lo que fuere, las cosas que a estos tipos les pasan son irracionales (viéndolas, como es lógico, desde su punto de vista). Y como abundan las personas cuyas vidas consisten mucho más en lo que les pasa que en lo que ellas mismas deciden racionalmente llevar a cabo, es muy fácil que una persona como ésta considere, tras un cuidadoso análisis, que nuestros dos tipos serían irracionales. A este punto de vista hay que concederle que en no pocas ocasiones lo inconsciente de una persona causa una impresión mucho más viva que su consciencia, y que sus actos tienen a menudo mucho más peso que sus motivaciones conscientes.

603 La racionalidad de los dos tipos está objetivamente orientada y depende de los datos objetivos, respondiendo a lo que colectivamente se considera como racional. A nivel subjetivo, para ellos sólo es racional lo que en general recibe la calificación de tal. Pero la razón es también ella misma en buena parte subjetiva e individual. En nuestro caso, esa parte está reprimida, y en un grado tanto más acusado, además, cuanto mayor sea la importancia del objeto, por lo que sobre el sujeto y la razón subjetiva pende siempre la amenaza de la represión, que de traducirse en realidad los somete entonces al yugo de su inconsciente, un inconsciente que en su caso posee características muy desagradables. De su pensamiento hemos hablado ya. A él se añaden sensaciones primitivas que, para manifestarse, adoptan la forma de una compulsión sensorial —como la representada por una sed patológica y obsesiva de goces sensuales capaz de adoptar todas las variantes posibles—, e intuiciones primitivas que se convierten en una auténtica tortura para el afectado y los que le rodean. Éste está siempre olfateando en los demás o esperando de ellos toda suerte de cosas desagradables y embarazosas, y toda clase de insolencias, desaires o vilezas, la mayor parte de las veces representadas por esas verdades a medias que más adecuadas resultan para sembrar la peor especie de malentendidos. El intenso influjo ejercido por los contenidos inconscientes antagónicos tiene como ineludible corolario que la persona quebrante a menudo la regla racional consciente, aferrándose llamativamente a coincidencias que, sea por generarle intensas sensaciones, sea por encerrar para ella un significado inconsciente, ejercen sobre ella un influjo irresistible.

La sensación

604 En la actitud extravertida la sensación está condicionada principalmente por el objeto. La sensación, como percepción sensorial que es, depende naturalmente del objeto. No menos naturalmente, sin embargo, depende también del sujeto, motivo por el que se da asimismo una sensación subjetiva de naturaleza completamente distinta de la objetiva. En la actitud extravertida el porcentaje subjetivo de la sensación, en la medida en que su empleo consciente entre en consideración, está inhibido o reprimido. Como función irracional, la sensación está también relativamente reprimida cuando el pensamiento o el sentimiento ocupan el primer lugar jerárquico, lo que significa que aquélla sólo operará de forma consciente en la medida en que la actitud consciente y judicativa permita que las eventuales percepciones devengan contenidos conscientes, es decir, en la medi-

da en que tome nota de ellas. Como es natural, la función sensorial en el sentido riguroso de este término es absoluta: vemos y oímos, por ejemplo, todo lo que fisiológicamente sea visible y audible para nosotros. Pero no todo ello alcanza ese umbral que debe poseer una percepción para que nos apercibamos también de ella. Esta situación se ve alterada cuando ninguna otra función discute a la sensación su posición de preeminencia. En este caso nada es excluido de la sensación objetiva ni reprimido en ella (a excepción del porcentaje subjetivo ya mencionado).

605 La sensación está con preferencia determinada por el objeto, y los objetos causantes de las sensaciones más intensas son decisivos para la psicología del individuo, lo cual tiene como resultado una pronunciada *ligazón sensorial* a los objetos. La sensación es, por ello, una función vital equipada con un intensísimo instinto vital. Los objetos tienen valor en la medida en que generan sensaciones, y son también, en cuanto ello es posible por medio de estas últimas, incorporados por entero a la consciencia tanto si se ajustan a los dictados del juicio racional como si no. El criterio de su valor viene en exclusiva dado por la intensidad de la sensación producida por sus propiedades objetivas, con el resultado de que todos los procesos objetivos en general capaces de suscitar sensaciones hacen aparición en la consciencia. En la actitud extravertida, sin embargo, los únicos en suscitar sensaciones son objetos o procesos concretos y perceptibles sensorialmente, y todavía más en exclusiva aquellos que todo el mundo percibiría como concretos en todo lugar y circunstancia, por lo que la orientación del individuo pasa aquí a depender de una facticidad puramente sensorial. Las funciones judicativas quedan por debajo de la realidad concreta de la sensación y poseen, por ello, el carácter de las funciones menos diferenciadas, mostrando, pues, una cierta negatividad acompañada de rasgos infantiles y arcaicos. Como es natural, la más afectada aquí por la represión es la función opuesta a la sensación: la percepción inconsciente o intuición.

El tipo sensorial extravertido

606 No hay ningún otro tipo humano que pueda compararse por su realismo con el tipo sensorial extravertido. Su sentido de los hechos objetivos está en él extraordinariamente desarrollado. Su vida es una acumulación de experiencias reales con objetos concretos, y cuanto más pronunciadas estén en él las características de su tipo menos uso hace de su experiencia. Sus vivencias no tienen en ciertos casos nada que ver con eso que recibe el nombre de «experiencia». Las

sensaciones que experimenta le sirven a lo sumo como un indicador de caminos con el que llegar a otras sensaciones, y todas las novedades que ingresan en el círculo de sus intereses han sido adquiridas por la vía de la sensación y han de servir a este mismo fin. Quien se incline a calificar de muy racional un sentido muy desarrollado de la pura facticidad, alabará a estas personas como modelos de racionalidad. En realidad, no lo son en absoluto, ya que están igual de sometidas a las sensaciones que les suscitan los acontecimientos irracionales y casuales que a las que les suscitan los racionales. Un tipo como éste —a lo que parece de ordinario encarnado en varones— no piensa, como es natural, estar «dominado» por sus sensaciones. Esbozando una sonrisa irónica, considerará del todo desajustada esta descripción de su experiencia, porque para él la sensación es una manifestación vital concreta, la vida misma vivida en toda su plenitud. Su objetivo es el goce concreto, al igual que el de su moralidad, porque el goce verdadero tiene su particular moral, sus particulares mesura y reglamentación, y sus especiales ocasiones para el altruismo y la abnegación. Un representante de este tipo no sólo no está obligado de ninguna manera a ser un bruto esclavizado por su sensualidad, sino que su sensibilidad puede haberse desarrollado hasta acrisolarse en una matizadísima pureza estética, sin que para ello haya tenido nunca que serle infiel al principio de la concreción de sus sensaciones ni aun en sus más abstractas experiencias. El sibarita que en la obra de Wulfen[2] introduce a sus lectores en el disfrute sin miramientos de los placeres de la vida, constituye la confesión más descarada de un tipo como éste, y desde este punto de vista el libro me parece más que digno de leerse.

607 A niveles ya no tan exquisitos, este tipo es el hombre de las realidades visibles y tangibles, de talante poco inclinado a la reflexión y ajeno a afanes de dominación. Su meta es siempre la misma: paladear sensorialmente los objetos, tener sensaciones y gozar siempre que ello sea posible. Como persona no tiene nada de desagradable; al contrario, su capacidad de goce, unas veces como alegre compañero de correrías y otras como esteta de refinados gustos, suele ser refrescante y dinamizadora. En el primer caso, los grandes problemas de la vida dependen de lo mejor o peor que salga la comida del mediodía; en el segundo, forman parte del buen gusto. Con que él tenga garantizadas sus sensaciones, a su juicio está dicho y hecho todo lo esencial. Las cosas no pueden ser más que concretas y reales; toda presunción a la vera de esta idea o que vaya más allá de ella

2. Willem van Wulfen, *Der Genussmensch: Ein Cicerone im rücksichtslosen Lebensgenuss*.

se admite únicamente si refuerza la sensación, lo que en absoluto implica que tenga que hacerlo de una forma agradable, porque este tipo está muy lejos de ser un vulgar libertino. La que busca es siempre la sensación más intensa, que en su caso particular no puede venir más que de fuera. Lo que viene de dentro le parece enfermizo y sospechoso. Sus ideas y sentimientos, en la medida en que los tenga, los reduce siempre a bases objetivas, es decir, a influjos provenientes del objeto, trayéndole sin cuidado si al hacerlo está a la vez violando o no las reglas más elementales de la lógica. En cuanto vuelve a la realidad tangible, respira otra vez a sus anchas. A este respecto, su credulidad es sorprendente: sin el menor escrúpulo explicará un síntoma psicogénico como debido a un descenso del nivel barométrico, y la existencia de un conflicto psíquico le parecerá, por el contrario, una ensoñación anómala. Es indudable que ama a causa de la atracción que el objeto amoroso ejerce sobre sus sentidos. De ser normal, está llamativamente bien acomodado a la realidad, y digo «llamativamente» por ser ésta en su caso una circunstancia que resulta siempre bien visible. Su ideal son los hechos positivos, a este respecto su consideración es máxima. No tiene ideales constituidos por ideas, y por eso tampoco ningún motivo para comportarse de una manera desajustada a la realidad tal cual ésta es efectivamente, cosa que ponen de manifiesto todos los detalles externos de su vida. Viste bien y de forma ajustada a las circunstancias; en su casa se sirven buenas viandas y se beben buenos vinos, y de ambos se disfruta sentado en cómodos muebles, o por lo menos en un ambiente que da claramente a entender que sus refinados gustos le autorizan a exigir unas cuantas cosas a sus invitados. A éstos llegará incluso a convencerlos de que la elegancia bien merece ciertos sacrificios.

608 Pero cuanto más predomine la sensación, haciendo que el sujeto sensitivo desaparezca detrás de ella, tanto más desagradable se vuelve este tipo, que acaba convirtiéndose en un vulgar licencioso o en un esteta refinado y sin escrúpulos. Todo lo que el objeto pasa entonces a tener de indispensable para él, pasa también a tenerlo de poco valioso como una realidad que existe en sí y por sí. Ya no es más que un pretexto para poder tener sensaciones, al que se explota y esquilma sin miramientos. La ligazón con el objeto es llevada al límite, pero con eso mismo se obliga también a lo inconsciente a abandonar su papel compensatorio y pasarse a la oposición abierta. Las intuiciones reprimidas se hacen sentir ante todo como proyecciones sobre el objeto, de pronto convertido en motivo para las sospechas más peregrinas; y si el objeto es sexual, se es pasto lo mismo de celos imaginarios que de estados de ansiedad. En casos graves, se desarrollan fobias de toda clase y, en especial, síntomas

obsesivos. Los contenidos patológicos presentan un carácter notablemente irreal, y con frecuencia aparecen teñidos de un colorido moral y religioso. A menudo germinan una puntillosidad sofística, una moralidad ridícula y escrupulosa, y una religiosidad primitiva, supersticiosa y «mágica», basada en rituales abstrusos. Todas estas cosas nacen en las funciones reprimidas y menos diferenciadas, cuya oposición a la consciencia es en estos casos rotunda y cuyas manifestaciones son tanto más llamativas porque parecen basarse en supuestos del todo absurdos y por completo contrarios al sentido consciente de la realidad. Toda la cultura del sentir y del pensar aparece retorcida en esta segunda personalidad en un primitivismo enfermizo: la razón es pura sofistería que polemiza por sutilezas; la moral, vacua moralina y patente fariseísmo; la religión, absurda superstición; la intuición, ese nobilísimo don del hombre, simple sutileza personal, un meter las narices en todas partes que en vez de apuntar a vastos horizontes repara en toda pequeñez y menudencia humana.

609 El específico carácter obsesivo de los síntomas neuróticos constituye el contrapunto inconsciente al desenfado moral consciente de una actitud puramente sensorial, que desde la óptica del juicio racional se limita a aceptar los hechos tal como vienen sin operar ninguna selección entre ellos. Aunque esa falta de prejuicios del tipo sensorial de ningún modo signifique que para él no existan ya en absoluto ni leyes ni barreras, en su caso el juicio queda incapacitado para ejercer esa labor esencial que consiste en señalar unos límites. El juicio racional, sin embargo, es un imperativo consciente, al que el tipo racional parece sujetarse de buen grado, pero que en el caso del tipo sensorial se abate sobre él desde lo inconsciente. Además, la ligazón al objeto del tipo racional, a causa precisamente de la existencia de un juicio, nunca tiene el significado de esa relación incondicional que el tipo sensorial mantiene con sus objetos. Por ello, si la actitud de este último se vuelve anormalmente parcial, este tipo corre el peligro de verse dominado por su inconsciente en la misma medida en que lo está conscientemente por el objeto. Y si cae presa de una neurosis, se vuelve también mucho más difícil tratarlo con medios racionales, porque las funciones a que apela el médico están en él relativamente indiferenciadas y resultan, por ello, muy poco o nada fiables. Muy a menudo, hay que recurrir a presiones emocionales para conseguir que se eleve a un grado mínimo de consciencia.

La intuición

610 La intuición, como función de la percepción inconsciente, está en la actitud extravertida dirigida por entero a objetos externos. Como la intuición es en lo principal un proceso inconsciente, captar conscientemente su esencia resulta extraordinariamente difícil. En la consciencia la función intuitiva está representada por una actitud de relativa expectación, a la vez observadora y escudriñadora, en la que sólo el resultado final es capaz de decir cuánto es lo que se ha introducido en el objeto al observarlo y cuánto lo que de hecho había objetivamente en él. Igual que no era antes la sensación, de corresponderle a ella el primado, un simple proceso reactivo sin significado para el objeto, sino un acto que se adueñaba de él y lo moldeaba, tampoco la intuición es ahora una simple percepción ni un mero limitarse a observar, sino un proceso activo y creativo que mete en el objeto el mismo número de cosas que saca de él. Y como la imagen así extraída la saca este proceso inconscientemente, crea también un efecto inconsciente en el objeto.

611 De entrada, sin embargo, lo transmitido por la intuición no son más que imágenes o semblanzas de relaciones y situaciones que con otras funciones no sería posible obtener, o sólo sería posible hacerlo después de muchos rodeos. Esas imágenes poseen el valor de conocimientos definidos que influyen decisivamente en los actos en la medida en que la intuición tenga prioridad, caso en el que la adaptación psíquica se basa casi en exclusiva en intuiciones. Pensamiento, sentimiento y sensación están relativamente reprimidos, siendo la sensación la más afectada en este caso por la represión, por ser ella la función sensorial consciente que más viene a estorbar la intuición. La sensación perturba la visión pura, imparcial e ingenua con inoportunos estímulos sensoriales que reorientan la mirada hacia superficies físicas y, por tanto, hacia esas mismas cosas a cuyo trasfondo busca la intuición llegar. Como esta última está en la actitud extravertida preferentemente dirigida al objeto, en propiedad se asemeja mucho a la sensación, porque la actitud expectante hacia objetos externos puede servirse casi con la misma probabilidad de la sensación. Pero para que la intuición pueda operar, la sensación tiene en gran medida que ser suprimida. Por «sensación» entiendo en este caso la impresión sensorial simple y directa en lo que ésta tiene de dato fisiológico y psíquico de límites bien definidos. Considero preciso dar de ella esta definición expresa de entrada, porque, cada vez que se pregunte a un intuitivo por qué cosas se deja orientar, lo normal será que hable de realidades en la práctica casi indistinguibles de impresiones sensoriales

y que se sirva asimismo de la palabra «sensación» en un sinfín de oportunidades. Esas sensaciones que dice tener son reales, pero en lugar de dejarse guiar propiamente por ellas, lo que hace es utilizarlas como nada más que un simple punto de apoyo para sus intuiciones. La selección de esas sensaciones se opera desde presupuestos inconscientes. La más valorada no es la sensación fisiológicamente más intensa, sino cualquier otra sensación distinta cuyo valor haya sido particularmente destacado por la actitud inconsciente del intuitivo, que de este modo pasa a convertirse en la más importante y aparece en su consciencia como si no fuera más que una simple sensación, algo que, en realidad, está muy lejos de ser.

612 Igual que la sensación de la actitud extravertida trataba de alcanzar el máximo grado de realidad, al ser ello lo único que transmitía la impresión de estar viviendo la vida en toda su plenitud, la intuición aspira a captar las *posibilidades* de más vasto alcance, por ser contemplando éstas como mejor se satisfacen los *presentimientos*. La intuición busca descubrir posibilidades en los hechos objetivos, por lo que, de no ser ella más que una función subordinada (es decir, de no corresponderle el primado sobre las demás), es también el medio auxiliar que automáticamente se activa cuando ninguna otra función es capaz de divisar la salida a una situación sin esperanza. Si, por el contrario, es ella la que tiene prioridad, entonces todas las situaciones cotidianas de la vida ofrecen la apariencia de ser habitaciones cerradas a cal y canto, en las que la intuición tiene que abrir una puerta, en una búsqueda ininterrumpida de nuevas salidas y direcciones que ofrecer a la vida externa. A la actitud intuitiva toda situación vital se le convierte en brevísimo plazo en una cárcel y una cadena opresiva que urge una solución. Los objetos dan por un tiempo la sensación de poseer un valor de tintes casi hiperbólicos, especialmente si con ellos se ha de remediar un problema, hallar una vía de escape o descubrirse nuevas posibilidades. Pero apenas han cumplido su función de escalón o de puente, parecen no poseer ya ningún otro valor y son abandonados como si de apéndices gravosos se tratase. Los hechos no valen para nada más que para abrir un acceso a otras posibilidades que los transciendan y permitan que el sujeto pueda desembarazarse de ellos. Toda nueva posibilidad en aparecer supone una atracción irresistible, a la que la intuición no puede sustraerse y en cuyo altar inmola todo lo demás.

El tipo intuitivo extravertido

613 Donde la intuición predomina se observa una psicología específica e inequívoca. Como la intuición se orienta por los objetos, se ad-

vierte una fuerte dependencia de situaciones externas, sólo que del todo distinta de la que caracterizaba al tipo sensorial. Al intuitivo jamás se lo encontrará donde tenga que ir a buscarse los valores por todos aceptados, sino donde moren las posibilidades. Su olfato es muy fino para todo lo que se halla en *statu nascendi* y preñado de futuro. En realidades estables, con un pasado venerable tras ellas, de fundamentos sólidos y valor por todos reconocido, aunque limitado, se saldrá siempre en vano en su búsqueda. Como siempre está al acecho de posibilidades nuevas, lo establecido amenaza con estrangularlo. Hace suyos objetos y caminos novedosos con gran intensidad y, en ocasiones, desbordando entusiasmo, pero sólo para abandonarlos a sangre fría, sin asomo de piedad y en apariencia sin guardar siquiera memoria de ellos, tan pronto como ha explorado sus límites y éstos no le permiten presagiar ninguna otra evolución futura de interés. Mientras subsista una posibilidad, el intuitivo está ligado a ella con el poder de la fatalidad, como si su vida entera se agotase en la nueva situación. Al observársele tiene uno la impresión, que él mismo también comparte, de que se halla ante la oportunidad de su vida, en una encrucijada frente a la cual ya no es capaz de sentir ni de pensar en nada más. Por muy razonable y conveniente que pueda parecer no cambiar las cosas, por poco sólido que pueda dar la sensación de ser todo argumento que no aconseje hacerlo así, nada podrá impedir que un día observe la misma situación que hasta entonces había saludado como su liberación y salvación como una cárcel, y le depare el tratamiento correspondiente. Ni razones ni sentimientos pueden detenerle ni hacerle desistir de una nueva posibilidad, ni siquiera aunque ésta vaya en determinadas circunstancias a contracorriente de las convicciones que ha abrazado hasta la fecha. Pensamiento y sentimiento, los componentes indispensables de una convicción, son en él funciones poco diferenciadas, incapaces de desequilibrar verdaderamente la balanza en una u otra dirección y, por ello, inaptas para oponer una resistencia duradera a la fuerza de su intuición. Y, sin embargo, éstas son también las únicas funciones capaces de compensar eficazmente el primado de la intuición, al ser ellas quienes proporcionan al intuitivo el *juicio* de que su tipo está del todo privado. La moral del intuitivo no es ni intelectual ni sentimental; él tiene su propia moral, que no es otra que la de ser leal a sus intuiciones y someterse de buen grado a su dictado. Poca es la consideración que le merece la felicidad de los que le rodean. Su bienestar físico constituye para él un argumento tan poco sólido como el suyo propio. E igual de escasa es la consideración que muestra por las convicciones y usos y costumbres de su entorno,

por lo que no es raro que se le tenga por un aventurero inmoral y sin escrúpulos. Como su intuición se ocupa de objetos externos y ventea posibilidades también externas, abraza con gusto profesiones que le permitan desplegar sus capacidades en todas las direcciones posibles. Muchos comerciantes, empresarios, especuladores, operadores de bolsa, políticos, etc., pertenecen a este tipo, y aun más frecuentemente que entre varones parece éste darse entre mujeres, caso en el que sus habilidades intuitivas se manifiestan mucho menos profesional que socialmente. Este tipo de mujeres saben sacarles partido a todas las coyunturas sociales, establecer todo tipo de lazos en sociedad e identificar a los varones más prometedores, para a continuación volver a abandonarlo todo en cuanto han divisado una oportunidad nueva.

614 Cae por su propio peso que un tipo como éste reviste una inusitada importancia tanto económica como culturalmente. Siendo de buen natural, es decir, al no pecar en exceso de egoísta, puede reunir méritos nada comunes como iniciador, o cuando menos como promotor, de toda clase de iniciativas. Es un defensor natural de todas las minorías que tengan un futuro, y dado que, cuando sus intereses giran menos en torno a las cosas que en torno a las personas, adivina en éstas la presencia de determinadas capacidades y potencialidades, es posible que algunas de ellas acaben debiéndole su «carrera». Nadie le supera a la hora de infundir ánimos a los que le rodean o insuflarles entusiasmo por una nueva causa, aunque bien puede suceder que a los dos días él sea el primero en abandonarla. Cuanto más fuerte es su intuición, tanto más fusiona su subjetividad con la posibilidad que ha entrevisto. Le trasvasa todo su brío, defiende ante el público sus bondades con verbo sugestivo y todo el fuego de su convencimiento, poco menos que encarnándola. Y no está haciendo teatro, sino abrazando el que en ese instante es su destino.

615 Esta actitud se enfrenta a graves peligros específicos, porque con demasiada facilidad el intuitivo dispersa su energía comunicándosela a personas y cosas, y propagando a su alrededor una abundancia de vida que no él, sino los demás, viven en su lugar. Con sólo que fuera capaz de hacer un alto, cosecharía los frutos de su labor, pero su natural está siempre urgiéndole a apresurarse en pos de la última posibilidad que haya aparecido, abandonando las tierras que acaba de sembrar, con lo que son otros los que consuman en ellas las tareas de la recolección. Al final, se va con las manos vacías, y, de permitir que las cosas lleguen a ese extremo, se granjea también la oposición de su inconsciente, que muestra un cierto parecido con el del tipo sensorial. Pensamiento y sentimiento están relativa-

mente reprimidos, y engendran en lo inconsciente pensamientos y sentimientos infantiles y arcaicos similares a los del tipo opuesto. Unos y otros salen asimismo a la luz en forma de intensas proyecciones, y son igual de absurdos que los del tipo sensorial, aunque careciendo, a mi parecer, de su carácter mítico; la mayoría de las veces tienen que ver con cosas concretas y a medias reales, como sospechas sexuales y presentimientos relacionados con cuestiones financieras y de otra naturaleza, tales como, por ejemplo, presagios de enfermedades. Estas diferencias parecen deberse a la represión de las sensaciones reales, las cuales se hacen por regla general también notar cuando el intuitivo se encapricha repentinamente de una mujer del todo inconveniente para él —o de un varón del todo inconveniente para ella, si se trata de una mujer— a consecuencia de haber rozado esa persona la esfera arcaica de sus sensaciones, suscitándose así entre ellos una ligazón compulsiva inconsciente que casi nunca tiene un final feliz. Un caso como éste es ya un síntoma compulsivo, un fenómeno del todo característico también de este tipo, que reclama una libertad y ausencia de ataduras similares a las del tipo sensorial, negándose como él a subordinar sus decisiones a juicio racional alguno y haciéndolas en su lugar dependientes en exclusiva de la percepción de posibilidades casuales. El intuitivo se libera así de los límites puestos por la razón, pero sólo para convertirse en víctima en los casos de neurosis de compulsiones inconscientes, sofistería, sutilezas y una ligazón compulsiva a la sensación generada por el objeto. Conscientemente, sensación y objeto sentido son víctimas de un trato que denota una radical soberbia y desconsideración. El intuitivo de ningún modo piensa ser superior ni estar siendo desconsiderado: simplemente carece de ojos para ese objeto que todo el mundo puede ver, atropellándolo en términos parecidos a como lo atropellaba también el tipo sensorial al ser incapaz de reconocerle un alma. Luego el objeto se cobra su venganza en forma de obsesiones hipocondríacas, fobias y todo tipo de sensaciones físicas absurdas.

Resumen de los tipos irracionales

616 Llamo «irracionales» a los dos tipos anteriores por el motivo, ya mencionado, de que sus acciones y omisiones no se basan en juicios de la razón, sino en la radical intensidad de su percepción. Ésta se dirige en exclusiva a los hechos en su simple sucederse, sin sujetar éste a ninguna selección mediante un juicio. En este sentido disfrutan los dos últimos tipos de una considerable ventaja sobre los judicativos y nombrados en primer lugar. Los hechos objetivos

responden a las leyes y a la casualidad, siendo accesibles a la razón en la medida en que se sujeten a una ley, e inaccesibles para ella en la medida en que sean casuales. A la inversa, podría también decirse que nosotros consideramos sujeto a ley en los hechos lo que así parece estarlo a ojos de nuestra razón, y casual todo aquello en lo que no acertamos a descubrir regularidad alguna. El postulado de una regularidad universal es un postulado de nuestra razón, pero única y exclusivamente de ella, sin serlo en ningún modo de nuestras funciones perceptivas. Y como éstas nunca se basan en el principio de la razón y de su postulado, son irracionales en su misma esencia, siendo ésta la razón por la que también yo las considero «irracionales» por naturaleza. Pero sería del todo inexacto concebir a estos tipos como «irracionales» a cuenta de que ambos subordinen el juicio a la percepción. Lo que en verdad son es *empíricos* en sumo grado; se basan en exclusiva en la experiencia, tan exclusivamente, incluso, como para que sus juicios no puedan la mayoría de las veces seguir el ritmo de sus experiencias. Pero las funciones judicativas siguen pese a todo estando ahí; todo lo que ocurre es que viven una vida en gran parte inconsciente. Y en la medida en que lo inconsciente, pese a estar separado del sujeto consciente, sale una y otra vez a la luz, en la vida de los tipos irracionales se dejan también sentir juicios y elecciones llamativos en forma de lo que parece puro bizantinismo, crítica insensible y una selección en apariencia deliberada de personas y situaciones. Estos rasgos presentan un carácter infantil o aun primitivo; a veces llaman la atención por su ingenuidad, y otras por su desconsideración, rudeza y violencia. Una mente racional es fácil que reciba la impresión de que el verdadero carácter de estas personas sería racionalista y calculador en el peor sentido de la palabra. Pero este juicio sólo sería válido para su inconsciente, no para su psicología consciente, orientada por entero según sus percepciones y del todo inaprehensible para el juicio racional a cuenta de su naturaleza irracional. A una persona racional puede incluso parecerle que una tal acumulación de casualidades no merece en absoluto el nombre de «psicología». De ese juicio desdeñoso se desquita la persona irracional con la impresión que le causa a su vez a ella el tipo racional, que no es otra que la de hallarse frente a un individuo que en apariencia sólo vive a medias, y cuya única meta en la vida parece ser la de poner grilletes racionales a todas las cosas vivas y estrangularlas con sus juicios. Estoy hablando, como es natural, de casos extremos, pero que no por eso dejarían de existir.

617 Desde la perspectiva del tipo racional, el irracional, cuando éste es juzgado a partir de las cosas que le pasan, parece un racionalista

de segunda categoría. Pero es que en la vida de este último lo «accidental» no son las casualidades —en lo que a éstas respecta el maestro es él—, sino los juicios y propósitos racionales. Al tipo racional una cosa así le parece poco menos que inconcebible, pero no más inconcebible de lo que al tipo irracional le resulta a su vez encontrarse con alguien que pone las ideas racionales por delante de la vida y de los hechos reales, algo que a él se le antoja poco menos que increíble. Y por lo general no tiene ningún sentido que se haga un esfuerzo por tener con él una discusión sobre cuestiones de principio a este respecto, porque un entendimiento racional sobre ellas le resulta tan desconocido, o incluso tan antipático, como impensable le parecería a un tipo racional suscribir un contrato que no previese deberes y obligaciones para ambas partes.

618 Este punto nos lleva al problema de las relaciones psíquicas entre los representantes de tipos diferentes. La relación psíquica recibe en la más reciente psiquiatría el nombre de *rapport*, tomado del vocabulario de la escuela de hipnotistas francesa. El *rapport* consiste ante todo en un *sentimiento de acuerdo* con independencia de las diferencias que se reconoce existentes. El mero hecho de que se reconozca la existencia de dichas diferencias, con sólo que tenga lugar por ambas partes, es ya un *rapport*, un sentimiento de acuerdo. Si cobramos una mayor consciencia de este sentimiento en un caso dado, descubrimos que no se trata sólo de un simple sentimiento en su esencia inaccesible a todo ulterior análisis, sino también de una intuición o de un contenido cognoscitivo que representa el punto de acuerdo de una forma conceptual. Esta representación racional tiene validez para el tipo racional, pero no para el irracional, porque su *rapport* no se basa en absoluto en un juicio, sino en el paralelismo de lo sucedido, de la realidad viva en general. Su sentimiento de acuerdo consiste en la percepción conjunta de una sensación o intuición. El tipo racional diría que su *rapport* con el irracional obedece a la pura casualidad. El que las situaciones objetivas —proseguiría diciendo— hayan venido por azar a concordar, explica que se haya producido algo así como una relación humana, pero a partir de aquí nadie podría predecir cuáles serían su validez o duración. Para el tipo racional suele ser motivo de pesar la idea de que la relación sólo pervivirá mientras las circunstancias externas coincidan por azar. Pero este hecho, que para él tendría bastante de feo, es justamente en lo que el tipo irracional piensa que radica lo verdaderamente bonito de las relaciones humanas. Y como resultado de ello cada uno de ellos ve al otro como un ser incapaz de relacionarse, como una persona en la que no cabe confiar y con la que no sería en absoluto posible entenderse. A un resulta-

do como éste, ciertamente, sólo se llega si uno mismo hace un esfuerzo sincero por aclararse la verdadera naturaleza de sus relaciones con el prójimo. Tamaños escrúpulos psicológicos no abundan en exceso, y por eso mismo es frecuente que, incluso entre dos personas con puntos de vista del todo incompatibles entre sí, tenga lugar un *rapport* de la siguiente manera: la primera de ellas presupone, a raíz de una proyección tácita, que la otra opina lo mismo que ella en cuestiones esenciales; y ésta adivina o percibe una coincidencia objetiva de la que la primera no tiene, sin embargo, vislumbre consciente alguna, y cuya existencia negaría también *ipso facto*, tan *ipso facto* como la segunda negaría a su vez que la relación entre ambas esté basada en una coincidencia de opiniones a todo el que así se lo sugiriese. Los *rapports* de este tipo son los más habituales; descansan sobre una proyección mutua, fuente luego de todo tipo de malentendidos.

619 La relación psíquica está siempre regulada en la actitud extravertida por factores objetivos y circunstancias externas. Lo que una persona es dentro de ella misma jamás reviste una importancia decisiva. Para nuestra cultura actual la actitud extravertida hacia el problema de las relaciones humanas es en principio la determinante; el principio introvertido, como es natural, también existe, pero es visto como una excepción y tiene que apelar a la tolerancia de sus contemporáneos.

3. EL TIPO INTROVERTIDO

a) *La actitud general de la consciencia*

620 Como he explicado ya en la introducción a este capítulo, el tipo introvertido se distingue del extravertido por orientarse preferentemente por factores subjetivos, en lugar de, como éste, por el objeto y los datos objetivos. En el apartado mencionado indicaba, entre otras cosas, que el introvertido interponía entre la percepción del objeto y sus propios actos una visión subjetiva que impedía que éstos asumieran un carácter acorde con los datos objetivos. Como es natural, es éste un caso especial, que mencionaba únicamente a título de ejemplo y cuya finalidad no era más que ilustrativa. Llegados aquí, es obvio que estamos obligados a servirnos de formulaciones más generales.

621 La consciencia introvertida registra también, como no podía ser menos, los hechos externos, pero selecciona la determinante subjetiva como la decisiva. Por ello, este tipo se guía por ese factor que

constituye en la percepción y el conocimiento la disposición subjetiva que responde al estímulo sensorial. Dos personas diferentes, por ejemplo, pueden ver un mismo objeto, pero nunca de modo que las dos imágenes así obtenidas sean absolutamente idénticas. Prescindiendo ahora por entero de la distinta agudeza de sus órganos sensoriales y de la ecuación personal, se dan con frecuencia diferencias de gran calado tanto en la forma en que la imagen percibida es psíquicamente asimilada como en el grado de dicha asimilación. Pero mientras que el tipo extravertido apela con preferencia a lo que recibe del objeto, el introvertido se apoya con preferencia en lo que la impresión externa lleva a constelarse en el sujeto. Tratándose de una apercepción concreta, esas diferencias pueden ser, como es natural, muy leves, pero en la economía psicológica como un todo se hacen notar en grandísima medida, en concreto en forma de *una reserva del yo*. Adelantándome desde ahora mismo a los acontecimientos, debo decir que esa forma de entender esta actitud que, siguiendo a Weininger, se complace en adjudicarle epítetos como los de «filáutica», «autoerótica», «egocéntrica», «subjetivista» o «egoísta», me parece estar incurriendo en un error de principio tanto en su intelección como en su apreciación de la misma. Todos esos adjetivos no son más que un reflejo de los prejuicios que la actitud extravertida abriga frente a la naturaleza introvertida. Nunca hay que olvidar que percepción y conocimiento, además de ser objetivos, están siempre —cosa que la forma extravertida de ver las cosas olvida demasiado a menudo— subjetivamente condicionados. El mundo no sólo existe en sí y por sí, sino también tal y como a mí se me manifiesta. Es más, en rigor, carecemos de todo criterio al que recurrir a fin de valorar un mundo que no fuera asimilable por el sujeto. Si pasáramos por alto el factor subjetivo, la posibilidad de un conocimiento absoluto ya no admitiría dudas, y estaríamos otra vez siguiendo la senda de ese positivismo vacío y chato que afeó el paso al nuevo siglo, y con ella la de esa inmodestia intelectual que constituye el preludio de toda insensibilidad y una violencia no menos arrogante y obtusa. Otorgando un valor desproporcionado a la capacidad de conocer las cosas objetivamente, reprimimos la importancia del factor subjetivo, la importancia del sujeto en cuanto tal. ¿Y qué es el sujeto? El sujeto es el hombre, el sujeto somos nosotros. Sólo un enfermo se olvidaría de que el conocimiento implica un sujeto y de que no puede haber conocimiento ni, por tanto, ningún mundo ante nosotros, allí donde no haya alguien que diga: «Conozco», expresando así a la vez con esa misma aserción la limitación subjetiva que afecta a todo conocimiento.

622 Otro tanto vale para todas las funciones psíquicas: implican un sujeto con la misma necesidad que reclaman un objeto. Desde nuestra actual apreciación extravertida de las cosas, lo normal es que el adjetivo «subjetivo» suene a veces poco menos que como un reproche, y que si esta misma palabra hace aparición en la construcción «meramente subjetivo», pase directamente a convertirse en un arma peligrosa con la que agredir a todos los no suficientemente persuadidos de la incondicional superioridad del objeto. De ahí que debamos tener muy claro lo que con ella quiere significarse en estas páginas. Con la expresión «factor subjetivo» designo esa acción o reacción psicológica que se fusiona con el efecto operado por el objeto en un hecho psíquico nuevo. En la medida en que ese factor ha venido manteniéndose en gran medida idéntico a sí mismo desde tiempo inmemorial en todos los pueblos del orbe —como consecuencia de que las percepciones y cogniciones elementales hayan sido y continúen siendo, digámoslo así, las mismas en todo tiempo y lugar—, es una realidad cuyos fundamentos son tan sólidos como los del objeto externo. Si no lo fuera, ni tan siquiera cabría hablar de una realidad permanente y en lo esencial invariable, y todo entendimiento de lo transmitido por la tradición sería imposible. En dicha medida, por tanto, el factor subjetivo es un dato tan absolutamente innegable como la extensión física del océano o el radio de la Tierra, y en esa misma medida debe reconocérsele una dignidad idéntica a la de todas esas magnitudes que, al poseer un radio universal de acción, nunca ni de ningún modo cabe excluir de los cálculos. Es la otra ley cósmica, y quien se basa en ella, lo hace sobre un fundamento no menos seguro ni menos duradero o válido que el de quien apela en su lugar al objeto. Pero al igual que los objetos y los datos objetivos, sujetos como están a la caducidad y el azar, no pueden permanecer jamás siempre idénticos a sí mismos, el factor subjetivo está también sometido a alteraciones y azares individuales. Y, de este modo, su valor es también meramente relativo. El desarrollo desproporcionado del punto de vista introvertido en la consciencia, en efecto, no conduce a un uso mejor o más válido del factor subjetivo, sino a una subjetivización artificial de aquélla —una subjetivización a la que ya no puede ahorrársele el reproche de «meramente subjetiva» y que, de producirse, encuentra su antídoto desubjetivizador en una actitud exageradamente extravertida, para la que Weininger reserva merecidamente el apelativo de «misáutica»—. Pero como la actitud introvertida se basa en una condición universal, realísima y absolutamente necesaria, de la adaptación psicológica, apelativos como «filáutica», «egocéntrica» y similares son, en cambio, inapropiados y merecedores de reproche

en su caso, porque con ellos está dándose alas al prejuicio de que lo único de que aquí se estaría hablando es de nuestro queridísimo ego. Ninguna hipótesis estaría aquí más desencaminada que ésta. Pero es muy frecuente encontrarse con ella cuando se analiza los juicios que el extravertido pronuncia sobre el introvertido. Este error de ninguna manera quisiera yo cargárselo a la cuenta de este o aquel extravertido concretos, sino más bien a la de la forma extravertida de ver las cosas reinante en la actualidad, que lejos de circunscribirse al tipo extravertido en exclusiva, es defendida también por el tipo opuesto muy en detrimento de sus intereses. A este último tipo puede incluso hacérsele con razón el reproche de que actuando de este modo está conduciéndose deslealmente hacia su propia naturaleza, cosa que en ningún caso cabría recriminar a su opuesto.

623 La actitud introvertida se orienta normalmente por la estructura psíquica que le ha sido conferida por herencia, una magnitud que es inherente al sujeto, pero a la que en ningún caso ha de considerarse como sin más idéntica al yo de éste —cosa que sí estarían haciendo los apelativos más arriba mencionados—, porque como tal estructura es anterior a todo desarrollo de un yo. Los límites del sujeto en verdad subyacente, es decir, del sí-mismo, son mucho más amplios que los del yo, porque a diferencia de éste, que en lo esencial no es más que el centro de la consciencia, el sí-mismo comprende también lo inconsciente. Si el yo fuera idéntico al sí-mismo, no habría forma humana de explicar a qué es debido que en sueños podamos a veces hacer aparición bajo aspectos completamente distintos y con significados del todo diferentes. Pero una de las peculiaridades características del introvertido consiste justamente en esa identificación: siguiendo en no menor medida sus propias tendencias que los prejuicios generales, el introvertido confunde su yo con su sí-mismo y lo eleva a la categoría de único sujeto del proceso psíquico, incurriendo así en esa mórbida y ya mencionada subjetivización de su consciencia que le enajena el objeto.

624 La estructura psíquica es eso que Semon[3] y yo hemos llamado, respectivamente, «mneme» e «inconsciente colectivo». El sí-mismo individual es una porción, extracto o representante de un patrón del proceso psíquico que está presente en todas partes y en todos los seres vivos con las variaciones correspondientes, y que reaparece de modo innato en todos y cada uno de los individuos. Al patrón innato de *comportamiento* viene llamándosele «instinto» desde muy

3. Richard Semon, *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens*.

antiguo, y al patrón o esquema de aprehensión psíquica del objeto yo he propuesto que se le llame «arquetipo». Lo que hay que entender por instinto, estoy autorizado a darlo por sabido. Con los arquetipos, la cosa cambia. Lo que entiendo por este término coincide con lo que, apoyándome en la obra de Jacob Burckhardt, he llamado «imagen primigenia»[4].

625 El arquetipo es una fórmula simbólica que entra en funcionamiento siempre que, o bien no hay aún presente ningún concepto consciente, o bien tales conceptos no son en absoluto posibles por razones internas o externas. Los contenidos de lo inconsciente colectivo están representados en la consciencia en forma de marcadas tendencias e ideas muy claras sobre las cosas. Lo normal es que el individuo piense que están provocadas por el objeto, lo que constituye una equivocación, porque su verdadero origen hay que buscarlo en la estructura inconsciente de la psique, limitándose el influjo ejercido por el objeto nada más que a activarlas. Esas tendencias e ideas subjetivas son más poderosas que el influjo objetivo, y, al poseer un superior valor psíquico, se superponen a todas las impresiones. Así como al introvertido le resulta inconcebible aceptar que el objeto tenga que ser siempre lo decisivo, para el extravertido supone igualmente todo un enigma entender de qué modo un mero punto de vista subjetivo podría revestir más importancia que la situación objetiva, y sin que nada pueda evitarlo acaba por llegar a la conclusión de que el introvertido no es más que un incurable egoísta o un fanático doctrinario. En los últimos tiempos barajaría la hipótesis de que es víctima de un complejo inconsciente de poder. Es indudable que el mismo introvertido viene a alimentar estos prejuicios del extravertido con su característica forma de expresarse, que con sus afirmaciones categóricas y sus precipitadas generalizaciones da la impresión de descartar de entrada cualquier otra opinión contraria a la suya. La misma seguridad e inflexibilidad de su juicio subjetivo, superpuesto *a priori* a todo dato objetivo, se basta, por lo demás, para transmitir una impresión de acusado egocentrismo. Frente a este reproche el introvertido suele casi siempre quedarse sin argumentos, porque lo cierto es que lo ignora todo de los supuestos inconscientes, aunque normalmente aceptados por todos, en que se basan sus juicios o sus percepciones subjetivas. Acomodándose a los usos de la época, dirige su búsqueda hacia el exterior, en lugar de escudriñar el trasfondo de su consciencia. Y si además tiene la desgracia de padecer una leve neurosis, ésta es señal de una iden-

4. Cf. la definición de «imagen».

tidad inconsciente muy avanzada del yo con el sí-mismo, con lo que la importancia de éste se ve reducida a cero y la de aquél incrementada sin mesura. El poder incuestionable y universalmente determinante del factor subjetivo es entonces concentrado a presión en el yo, generándose un afán desmedido de poder y un egocentrismo de tintes absolutamente ridículos. Toda psicología que reduce el ser del hombre al instinto inconsciente de poder tiene en este talante su punto de partida. Muchas de las faltas de buen gusto de Nietzsche, por ejemplo, tienen su razón de ser en esa subjetivización de la consciencia.

b) *La actitud de lo inconsciente*

626 El predominio del factor subjetivo en la consciencia implica una infravaloración del factor objetivo. El objeto carece de la importancia que debería en propiedad tener, y de desempeñar, como lo hacía en el caso del extravertido, un papel inflado en exceso, pasa en la actitud introvertida a tener demasiado poco que decir. Conforme la consciencia del introvertido se subjetiviza y se concede al yo una importancia que en realidad no tiene, el objeto va siendo puesto a la larga en una situación del todo insostenible. El objeto es una magnitud de incuestionable poder, mientras que el yo es una entidad muy limitada y frágil. Las cosas serían diferentes si el contrapuesto al objeto fuera el sí-mismo. Sí-mismo y mundo son magnitudes inconmensurables, por lo que una actitud introvertida normal tiene el mismo derecho a existir y la misma validez que una actitud extravertida también normal. Pero si el yo se arroga los derechos del sujeto, el influjo del objeto pasa de forma natural a experimentar una intensificación inconsciente. Que las cosas han cambiado en esta dirección se advierte en que el objeto y los datos objetivos, pese a los esfuerzos, a veces del todo compulsivos, realizados con el fin de asegurar al yo una posición de preponderancia, empiezan a ejercer un influjo irresistible sobre el individuo, que se demuestra, además, tanto más invencible para éste desde el momento en que se adueña inconscientemente de él, imponiéndose así de forma incontenible a su consciencia. A resultas de lo deficitario de la relación del yo con el objeto —quien pretende dominar las cosas no está adaptándose a ellas—, surge en la consciencia una relación compensatoria con éste, que se hace sentir en ella en forma de una ligazón al objeto incondicional e imposible de reprimir. Cuanto más afanosamente busca el yo asegurarse toda clase de libertades, cuanto con más ahínco se esfuerza por ser independiente, afirmar su superioridad y quedar exonerado de toda obligación, tanto más es-

clavo se vuelve de los hechos objetivos. La libertad de espíritu del sujeto queda sujeta por los grilletes de una denigrante dependencia económica; su independencia de criterio al actuar hinca una y otra vez temblorosa las rodillas frente a la opinión general; su pretendida superioridad moral se descubre hundida hasta el cuello en un lodazal de relaciones degradantes; sus afanes de dominación concluyen en una confesión de impotencia que reclama con voz lastimera ser amada. Quien ahora se hace cargo de las relaciones con el objeto es lo inconsciente, que además hace eso mismo del modo que más apropiado resulta para derribar hasta los cimientos las ilusiones de poder y las fantasías de superioridad de la consciencia. El objeto asume dimensiones terroríficas no obstante las maniobras conscientes por desprestigiarlo, y a resultas de ello el yo se aplica con todavía mayor vehemencia a la tarea de divorciarse de él y tratar de mantenerlo bajo su control, terminando, por fin, por rodearse de todo un sistema formal de «seguros» (como acertadamente los llama Adler), con los que intenta procurarse al menos una engañosa ilusión de superioridad. Pero con este paso el introvertido se divorcia definitivamente del objeto, consumiendo por entero sus fuerzas en un sistema de medidas defensivas, por un lado, y estériles esfuerzos, por otro, por derrotarlo e imponerse sobre él. Todas esas defensas acaban viéndose sin cesar rebasadas por las irresistibles impresiones que recibe del objeto. Contra su voluntad, éste acaba siempre imponiéndose, desatando en él los afectos más molestos y persistentes, y saliendo una y otra vez a su paso. Un enorme trabajo interno es entonces necesario para poder siquiera «continuar», y por eso la forma de neurosis típica en este caso es la «psicastenia», una patología caracterizada, por un lado, por una gran sensitividad y, por otro, por un cansancio crónico y una acusada propensión a agotarse con facilidad.

627 Si se analiza lo inconsciente personal, se observa una gran cantidad de fantasías de poder, emparejadas con miedos provocados por objetos poseedores de una animación extraordinaria, de los que el introvertido suele de hecho convertirse fácilmente en víctima. A partir del miedo al objeto, en efecto, se desarrolla una particular forma de cobardía, por la que el sujeto renuncia a hacerse valer o defender sus opiniones por miedo a que el objeto pueda ganar por ello una influencia todavía mayor sobre él. Los afectos intensos de otras personas despiertan sus temores, y el sujeto apenas es capaz de reprimir su miedo a caer sometido al influjo ajeno. Los objetos se revisten a sus ojos de cualidades terroríficas y poderosas, que el individuo puede no ser capaz de discernir conscientemente en ellos, pero que cree percibir por medio de su inconsciente. Como

su relación consciente con el objeto está relativamente reprimida, ésta discurre ahora a través de su inconsciente, donde se inviste de cualidades también inconscientes. Dichas cualidades poseen ante todo un carácter infantil y arcaico, y como consecuencia de ello la relación con el objeto se vuelve primitiva y adopta todas esas características por las que se distingue la relación primitiva con el objeto. Ocurre entonces como si éste poseyera poderes mágicos. Los objetos nuevos generan recelo y desconfianza, como si albergaran peligros desconocidos, y los objetos con los que la persona está familiarizada desde antiguo quedan ligados a su alma como con hilos invisibles. Todo cambio supone un fastidio, cuando no directamente un peligro, pues parece implicar una animación mágica del objeto. Su ideal sería una isla en la que no cambiara nada a lo que no se concediese autorización para hacerlo. *Auch Einer*, la novela de Friedrich Vischer, ofrece una ajustada semblanza de esta dimensión del carácter introvertido y permite también penetrar con la mirada en el simbolismo subyacente de lo inconsciente colectivo, en el que aquí no puedo detenerme, por no ser en propiedad específico de los tipos y poseer en realidad un carácter general.

c) *Particularidades de las funciones psicológicas básicas en la actitud introvertida*

El pensamiento

628 Al describir el pensamiento extravertido he hecho ya unas breves observaciones sobre el pensamiento introvertido, a las que me gustaría referirme una vez más aquí. Este tipo de pensamiento se orienta ante todo por el factor subjetivo, representado al menos por un sentimiento subjetivo de ser guiado que determina en última instancia todo juicio. A veces cobra también la figura de una imagen en mayor o menor grado acabada, que en cierto modo oficia de criterio. La reflexión puede ocuparse con magnitudes concretas o abstractas, pero en los puntos decisivos se orienta siempre por los hechos subjetivos, por lo que no reconduce de la experiencia concreta a los datos objetivos, sino al contenido subjetivo. Los hechos externos no son ni el origen ni la meta de este pensamiento, pese a que el introvertido así quiera hacerlo ver en muchas ocasiones, y la reflexión empieza y termina en el sujeto incluso cuando describe los más amplios rodeos por el reino de los hechos objetivos. Por ello, en lo que se refiere a establecer hechos nuevos, el valor de este pensamiento es casi siempre indirecto, porque lo que proporciona, mucho antes que información sobre hechos nuevos, son

nuevas perspectivas desde las que contemplar las cosas. Formula planteamientos y teorías, e inaugura nuevos caminos e intuiciones, pero su conducta ante los hechos es reservada. Éstos le parecen bien mientras cumplan una función ilustrativa, pero no deben desempeñar un papel preponderante. Son reunidos en calidad de evidencias, pero en ningún caso por amor a ellos, cosa que, si alguna vez sucede, tiene lugar únicamente como una concesión al modo extravertido de hacer las cosas. Pero si los hechos no poseen para este pensamiento más que una importancia secundaria, el desarrollo y exposición de la idea subjetiva, la imagen simbólica inicial con mayor o menor precisión barruntada por su mirada interna, posee en su lugar para él un valor fundamental. Por ello, lo que persigue no es nunca reconstruir intelectualmente la facticidad concreta, sino ir dando forma a esa imagen imprecisamente percibida hasta convertirla en una idea acabada. Quiere llegar a la realidad y ver cómo los hechos externos van encajando en el marco de su idea, y da prueba de su creatividad cuando es capaz de acuñar también esa idea que, no yaciendo previamente oculta en los hechos, constituye sin embargo su expresión abstracta y más ajustada. Considera que ha cumplido su misión cuando la idea que ha creado parece derivarse de los hechos externos pudiendo a la vez ver probada su validez por ellos.

629 Pero al igual que el pensamiento extravertido no siempre conseguía arrancar a los hechos concretos un concepto empírico aprovechable ni crear hechos nuevos, tampoco el introvertido tiene ahora siempre éxito en traducir su imagen inicial a una idea ajustada a los hechos. Igual que entonces era mutilada la idea y sofocado el significado por la simple acumulación de hechos empíricos, el pensamiento introvertido muestra ahora una peligrosa tendencia a obligar a los hechos a plegarse a la fuerza a su idea, o aun a ignorarlos con el fin de poder seguir sin molestias el curso de sus fantasías. Y en este caso la idea presentada a la vista no puede ya negar su proveniencia de aquella borrosa imagen arcaica que mencionábamos más arriba. Adopta un cariz mitológico, que en el mejor de los casos puede transmitir una impresión de «originalidad», y en los peores de extravagancia, por no ser su carácter arcaico como tal transparente para el especialista no familiarizado con motivos mitológicos. El poder de persuasión subjetivo de una idea semejante suele ser grande, y seguramente será tanto más grande cuanto menos en contacto entre con hechos externos. Aunque al defensor de la idea pueda parecerle que la verdad y validez de ésta se fundan en el escaso material empírico que ha reunido en su favor, en realidad esto no es así en absoluto, porque su poder de persuasión lo

recibe de su arquetipo inconsciente, que como tal es y será siempre eternamente válido y verdadero para todos. Pero esta verdad es tan general y hasta tal punto simbólica, que, para poder convertirse en una verdad práctica que posea algún valor vital, tiene siempre que ser insertada primero entre los conocimientos en ese momento reconocidos o capaces de suscitar algún tipo de consenso. ¿Qué sería si no, por ejemplo, una causalidad a la que no pudiera identificarse jamás ni en causas ni efectos prácticos?

630 Este pensamiento se extravía con facilidad en la verdad inmensa del factor subjetivo. Crea teorías por el mero hecho de crearlas, en apariencia con la vista puesta en hechos reales o cuando menos posibles, pero mostrando una visible tendencia a saltar del reino de lo ideal al de la pura imaginería. Hacen así aparición perspectivas de un gran número de posibilidades, ninguna de las cuales, sin embargo, se convierte en realidad, creándose por último imágenes que ya no son expresión de ninguna realidad externa, sino «meros» símbolos, y nada más que símbolos, de cosas directamente incognoscibles. Con ello adopta este pensamiento un cariz místico y termina siendo tan estéril como esa reflexión que jamás abandona el estricto marco de los hechos objetivos. Del mismo modo como desciende ésta al plano de la pura exposición de los hechos, se volatiliza aquél en la representación de lo irrepresentable y de lo que ya no puede expresarse ni siquiera mediante una imagen. La representación de los hechos posee una verdad incontrovertible, por haberse descartado el factor subjetivo y ser los hechos la mejor evidencia de los hechos. Y la representación de lo irrepresentable posee un poder de persuasión inmediato y subjetivo, por constituir ella misma la mejor evidencia de su propia existencia. La primera afirma: *Est, ergo est*; y la segunda replica: *Cogito, ergo cogito*. El pensamiento introvertido llevado al extremo llega a la evidencia de su propio ser subjetivo, y el extravertido a la evidencia de su radical identidad con el hecho objetivo. Pero al igual que éste se niega a sí mismo disolviéndose por entero en el objeto, se despoja aquél sin excepción de todo posible contenido contentándose a renglón seguido con su simple existencia. En ambos casos queda de este modo expulsado de la función intelectual el posterior curso de la vida, confinándoselo en el ámbito de otras funciones psíquicas que hasta ese momento han vivido una existencia relativamente inconsciente. La depauperación del pensamiento introvertido en hechos objetivos se compensa con una multitud de hechos inconscientes. Cuanto más se restringen la consciencia y la función intelectual a un círculo estrechísimo y lo más vacío posible de contenido, que sin embargo parece albergar en su seno el entero pléroma de la divinidad, tanto más se en-

riquece la fantasía inconsciente con una multiplicidad de hechos sacados de un molde arcaico, con un pandemónium de magnitudes mágicas e irracionales, a las que imprime ahora su particular fisonomía la primera de las funciones que venga a substituir a la intelectual en su papel de vehículo de la vida. Si ésta es la función intuitiva, el «otro lado» pasa a ser observado con los ojos de un Kubin o de un Meyrink; si la función sentimental, afloran relaciones sentimentales fantasiosas y hasta entonces inauditas, y juicios emotivos de carácter contradictorio e incomprensible; si la función sensorial, los sentidos descubren dentro y fuera del propio cuerpo cosas nuevas y hasta ese instante jamás experimentadas. Un más atento examen de estos cambios prueba sin dificultad que la psicología primitiva, acompañada de todas sus notas distintivas, ha vuelto a ocupar aquí un primer plano. Como es natural, lo experimentado no es primitivo sin más, sino también simbólico, y cuanto más antiguo y original es su aspecto tanto más representa una futura verdad. Porque todo lo que de antiguo hay en lo inconsciente apunta a una realidad por venir.

631 En circunstancias normales ni siquiera la transición al «otro lado» es posible, y todavía mucho menos el paso redentor por el reino inconsciente. La transición se ve la mayoría de las veces obstaculizada por las resistencias conscientes a toda sujeción del yo a la realidad inconsciente, a la realidad condicionante del objeto inconsciente. La situación es la de una disociación, una neurosis —en otras palabras—, caracterizada por una consunción de las fuerzas internas y un creciente agotamiento cerebral, síntomas de una psicastenia.

El tipo intelectual introvertido

632 Igual que podría citarse a un Darwin, por ejemplo, como representante del tipo intelectual extravertido normal, el tipo intelectual introvertido normal a él opuesto podría estar representado, por ejemplo, por un Kant, y como habla aquél mediante hechos, apela éste al factor subjetivo. Darwin aspira a cubrir el vasto reino de los hechos; Kant, en cambio, se reserva una crítica del conocer en cuanto tal. Para agudizar aún más el contraste, sólo tenemos que tomar a un Cuvier y oponerlo a un Nietzsche.

633 El tipo intelectual introvertido se caracteriza por el primado del pensamiento arriba descrito. Como su paralelo extravertido, está influido decisivamente por ideas, con la diferencia de que éstas no tienen aquí su origen en los hechos objetivos, sino en su base subjetiva. Como el extravertido, seguirá en sus reflexiones la pista a esas ideas, pero en sentido opuesto, hacia dentro en vez de hacia fuera. Su as-

piración es a profundizar, no a extenderse. Esa base lo diferencia de su paralelo extravertido en un grado más que considerable y sin posibilidad de equívoco. Lo que distingue al otro, es decir, lo intenso de su vinculación al objeto, se ausenta en él casi por completo, como, por lo demás, en todo tipo introvertido. Si el objeto es una persona, ésta percibe con toda claridad que en propiedad sólo entra en cuestión de forma negativa, como algo que sobra, en los casos menos graves, y como algo que se rechaza directamente como un estorbo, en los extremos. Esta relación negativa con el objeto, que puede ir desde la indiferencia hasta el rechazo, es característica de todo introvertido y dificulta al máximo la descripción de este tipo. En él todo tiende a desaparecer y ocultarse. Sus juicios dan la sensación de ser fríos, inflexibles, arbitrarios y desconsiderados, pues están menos relacionados con el objeto que con el sujeto. Nada se percibe en ellos que confiera acaso al objeto un valor superior: pasan siempre en alguna medida por encima de él, haciendo que se palpe en ellos la superioridad del sujeto. Éste puede comportarse con cortesía, gentileza y amabilidad, pero muy a menudo extrañamente acompañadas todas ellas por un cierto resabio de ansiedad, en el que se delata la intención, oculta en un segundo plano, de desarmar al contrario, el cual ha de ser apaciguado o neutralizado, ya que de otro modo podría resultar peligroso. Éste, claro está, no es en absoluto un oponente, pero, si se trata de una persona susceptible, se sentirá un tanto rechazado e incluso, tal vez, hasta minusvalorado.

634 El objeto es siempre víctima de una cierta desatención, y en los peores casos se le rodea de innecesarias medidas preventivas, con lo que este tipo desaparece con gusto tras una nube de malentendidos, tanto más densa cuanto más se esfuerza el sujeto a fines de compensación por ponerse, ayudado de sus funciones inferiores, algo parecido a una máscara de urbanidad, que a menudo arroja un contraste sumamente chillón con su verdadero natural. Aunque al construir su mundo intelectual de ideas no retroceda ante ningún reto, por audaz que éste sea, ni deje jamás de barajar ninguna hipótesis por más peligrosa, subversiva, herética o hiriente que ésta pueda ser, si el reto se convirtiese en una realidad tangible se moriría de miedo, y su sensación sería la de haber sido cogido a contrapelo. Incluso si comparte sus ideas con el mundo, no lo hace como una madre preocupada por sus hijos: se limita a dejarlas caer, y se disgusta en grado sumo si ellas no saben luego encontrar su camino por sí mismas, viniendo en este caso a ayudarle su total falta de sentido práctico y su aversión a la publicidad en cualquiera de sus formas. Si sus creaciones le parecen correctas y verdaderas, es que lo son,

y los demás no tienen más remedio que aceptarlo así. Muy rara vez hará un esfuerzo por atraerse a su partido a otra persona, y en particular a una persona con influencias; y, de hacerlo, lo hará casi siempre de una forma tan torpe que lo normal será que consiga lo contrario de lo que se había propuesto. Con sus competidores en su propio campo lo más normal es que sus experiencias no sean buenas, porque no sabe cómo ganarse su favor, si es que no llega incluso a darles a entender, algo frecuente en su caso, lo superfluos que son para él. Al perseguir sus ideas peca casi siempre de tozudo, obstinado y en exceso impermeable a la influencia ajena, cosa con la que contrasta extrañamente su sugestionabilidad a las influencias personales. Si cree tener delante de él a una persona inocua, no hay otro tipo al que los peores elementos tengan menos problemas para acceder. Éstos se adueñan de él desde su inconsciente, y mientras él no se sienta estorbado en la persecución de sus ideas, tolera las violencias y abusos más denigrantes. No ve que a sus espaldas están saqueando su hacienda y perjudicándole en la práctica, porque su relación con el objeto es secundaria ni tiene tampoco consciencia de la valoración objetiva de sus creaciones. Como medita sus cuestiones desde todos los ángulos posibles, acaba complicándolas en exceso y preso en todo tipo de escrúpulos. La estructura interna de sus ideas le resulta tan clara como oscuros el modo y el lugar en que éstas se insertarían en el mundo real. Sólo difícilmente se sentirá inclinado a suponer que lo que a él le parece claro no tiene por qué parecérselo a todo el mundo. Su estilo se ve complicado la mayoría de las veces por toda suerte de añadidos, salvedades, prevenciones y dudas nacidas en sus escrúpulos. Al trabajar, progresa siempre con dificultad.

635 O bien se muestra taciturno, o bien se echa en brazos de personas que no le entienden, acumulando una tras otra evidencias de la insondable estupidez humana. Si por azar es entendido, sucumbe a una crédula sobrevaloración de sus logros. Con gusto se convierte en presa de mujeres ambiciosas que saben aprovecharse de su falta de discernimiento ante el objeto, o acaba convertido en un solterón misántropo y de corazón pueril. Muy a menudo también sus modales son torpes, ya sea porque busquen, por ejemplo, por todos los medios no llamar la atención, o porque acaben atrayendo todas las miradas sobre ellos por su despreocupación e ingenuidad infantil. En su campo particular de trabajo suscita la más vehemente oposición, ante la que no sabe muy bien cómo reaccionar, si es que no se deja arrastrar por sus primitivos afectos a polémicas tan amargas como estériles. En círculos amplios pasa por desconsiderado y autoritario. Pero cuanto más estrechamente llega a conocérsele, más

simpatías cosecha, y su círculo más inmediato aprecia al máximo el trato íntimo con él. Los espectadores más alejados lo encuentran arisco, inaccesible y arrogante, y muy a menudo, vistos sus poco favorables prejuicios sobre las relaciones sociales, creen tener frente a ellos a una persona amargada. Como maestro su influencia a nivel personal es pequeña, al serle desconocida la mentalidad de sus alumnos. En rigor, la enseñanza no tiene tampoco ningún interés para él, a no ser que por casualidad implique algún tipo de problema teórico. No es buen profesor, porque mientras imparte sus enseñanzas está a la vez reflexionando sobre su materia, incapaz de contentarse con limitarse a exponerla.

636 Al agudizarse las características de su tipo sus convicciones se vuelven aún más rígidas e inflexibles. La influencia ajena es cortada de raíz, y a quienes no formen parte de su círculo su personalidad pasa también a resultarles aún más antipática, lo que hace que tienda todavía más a refugiarse en su entorno inmediato. Su lenguaje se vuelve más personal y agresivo, y sus ideas más hondas, pero incapaces ya de ser adecuadamente expresadas con el material aún disponible, déficit que compensa con emotividad y susceptibilidad. Las influencias ajenas que rechaza con aspereza en el plano externo se apoderan de él desde el interior, viniendo de lo inconsciente, por lo que se ve forzado a reunir evidencias en su contra, y en concreto contra cosas que para los demás no revisten la más mínima importancia. Como su consciencia se subjetiviza cada vez más a consecuencia de lo deficitario de sus relaciones con el objeto, pasa a parecerle importantísimo lo que secretamente en mayor grado concierne a su *persona*, y empieza a confundir con ésta su verdad subjetiva. Es cierto que jamás intentará presionar a nadie para que acepte sus convicciones, pero adoptará un tono hiriente y personal con todo el que las critique, no obstante lo fundadas que puedan estar sus observaciones, aislándose por ello cada vez más en todos los órdenes. Sus ideas, al principio fecundas, se vuelven destructivas al ir siendo viciadas por la sedimentación de su amargura. Y cuanto más se aísla de cara al exterior, tanto más enconada se torna su lucha con las influencias inconscientes, que poco a poco empiezan a paralizarlo. Volviéndose entonces cada vez más solitario, busca protegerse de ellas, pero por regla general lo único que consigue es ahondar el conflicto que lo consume internamente.

637 El pensamiento del tipo introvertido es positivo y sintético en lo tocante al desarrollo de las ideas, que van aproximándose cada vez más a la validez eterna de las imágenes originarias. Pero si se aflojan sus lazos con la experiencia objetiva, esas mismas ideas se vuelven mitológicas e inaplicables a la situación actual, por lo que este

pensamiento sólo posee valor para sus contemporáneos mientras mantiene una relación manifiesta e inteligible con los hechos conocidos en ese momento. De volverse mitológico, pierde en cambio toda su relevancia, limitándose a girar en torno a sí mismo. Las funciones a él opuestas del sentimiento, la intuición y la sensación, relativamente inconscientes, son inferiores y poseen un primitivo carácter extravertido, al que debe hacerse responsable de todas las molestas influencias provenientes del objeto a que el tipo intelectual introvertido está sujeto. Los obstáculos y campos de espinas que este tipo de personas amontonan a su alrededor para protegerse son lo suficientemente conocidos como para que pueda ahorrarme su descripción. Todos ellos sirven para sustraerse a influjos «mágicos», incluidos también sus miedos al sexo femenino.

El sentimiento

638 El sentir introvertido está en lo fundamental determinado por el factor subjetivo, lo que implica para sus juicios sentimentales que éstos difieran tan esencialmente del sentir extravertido como lo hacía el pensamiento introvertido del extravertido. Pese a que los peculiares rasgos de este sentir salten sin falta a la vista en cuanto se ha tomado consciencia de su existencia, es indudable que pocas cosas plantean tantas dificultades como dar intelectualmente razón del proceso sentimental del introvertido u ofrecer siquiera de él una descripción aproximada. Como este sentir se somete en lo principal a presupuestos subjetivos y sólo con carácter secundario se ocupa del objeto, se hace notar mucho menos y por lo general exponiéndose a ser malinterpretado. Es un sentir que en apariencia priva de valor a sus objetos y que, por ello, la mayoría de las veces se hace notar negativamente, como si la existencia de un sentimiento positivo no pudiese en su caso inferirse, por así decirlo, más que de una forma indirecta. No busca adaptarse a los hechos objetivos, sino situarse por encima de ellos, tratando inconscientemente de hacer realidad las imágenes que están a su base. Por ello, está siempre buscando una imagen que no se encuentra en el mundo real, y que en cierto modo sólo él ha captado previamente, pareciendo por ello resbalar con negligencia sobre los objetos, los cuales nunca coinciden con su meta. A lo que aspira es a una intensidad interna de la que los objetos pueden ofrecerle a lo sumo una pálida primicia. La hondura de este sentir sólo puede adivinarse, percibirla con claridad nunca es posible. Vuelve silenciosas a las personas, y dificulta acceder a ellas, pues, al igual que una púdica mimosa, se retrae de los objetos para verterse, llenándolo,

en el hondo transfondo del sujeto. Para defenderse, se vale como pretexto de juicios emotivos negativos o afecta no sentir por el objeto sino una profunda indiferencia.

639 Las imágenes primigenias son, como es sabido, tanto idea como emoción, razón por la que ideas básicas como las de Dios, la libertad o la inmortalidad poseen un significado igual de fundamental como valores afectivos que como conceptos. Todo lo que hemos dicho antes del pensar introvertido puede, por ello, repetirse aquí del sentir introvertido, con la sola diferencia de que aquí va ahora a sentirse todo lo que allí antes se meditaba. Pero el hecho de que las ideas puedan normalmente expresarse con más claridad que los sentimientos, hace que en este sentir tenga que contarse desde un principio con una expresividad verbal o artística nada común, para poder exponer o compartir aunque sólo sea de forma aproximada toda su riqueza. Lo que decíamos antes de las dificultades que, debido a su aislamiento, experimentaba el pensamiento subjetivo para hacerse entender adecuadamente, es también cierto del sentir subjetivo en un grado si cabe aún más acusado. Para poder comunicarse con los demás, éste tiene que encontrar una forma externa que no sólo ofrezca a sus emociones subjetivas un vehículo de expresión apropiado, sino que sea también capaz de transmitírselas a sus interlocutores, suscitando a la vez en ellos un proceso paralelo. Al ser las personas relativamente muy semejantes entre sí a nivel interno (y externo), puede conseguirse este efecto, aunque no sin que resulte extraordinariamente difícil encontrar una fórmula aceptable para el sentimiento mientras éste tenga como brújula principal el acervo de las imágenes primigenias. Pero si el sentir se ve falseado por el egocentrismo, se vuelve antipático, por no andar ya en ese caso ocupado en lo principal más que con el yo, y ya nada puede evitar la impresión de estar frente a un caso de autoerotismo sentimental, en el que el sujeto está haciéndose el interesante o incluso admirándose enfermizamente en el espejo. Lo mismo que la consciencia subjetivizada del pensar introvertido, en su aspiración por abstraerse aun de toda abstracción, alcanzaba únicamente la suprema intensidad de un proceso intelectual en sí mismo vacío, el sentir egocéntrico se sume ahora en un apasionamiento sin contenido, que ya no se siente más que a sí mismo. Llega así a una etapa místico-extática, que prepara el paso a las funciones extravertidas y reprimidas por el sentimiento. Y como se alzaba frente al pensamiento introvertido un sentir primitivo al que eran inherentes objetos dotados de poder mágico, al encuentro del sentir introvertido sale ahora un pensamiento primitivo sin rival en su concretismo y servidumbre ante los hechos. El sentir va emancipándose

cada vez más de sus relaciones con el objeto, creándose una libertad de actuación y de conciencia sin más lazos que los subjetivos, que en ocasiones reniega de todo lo consagrado por la tradición. Pero con ello el pensar inconsciente se vuelve tanto más débil frente al poder de lo objetivo.

El tipo sentimental introvertido

640 Con el primado del sentir introvertido me he topado sobre todo en presencia de mujeres. «Las aguas mansas son profundas» es un refrán que expresa bien su idiosincrasia. Casi siempre silenciosas, a duras penas accesibles y difíciles de entender, se esconden muy a menudo tras una máscara de puerilidad y superficialidad, y muy a menudo también su temperamento es melancólico. Ni brillan ni se hacen notar. Como lo normal es que se dejen guiar por afectos de orientación subjetiva, la mayoría de las veces sus verdaderas motivaciones permanecen ocultas. Desde fuera tiene uno la impresión de hallarse frente a una persona armoniosa en su discreción, plácida en su compostura y amablemente receptiva en su actitud, a la que sería ajeno cualquier deseo por influir en su interlocutor o impresionarlo, y aún más el de moldearlo o cambiarlo. De mostrarse un tanto más acusados esos rasgos, se abren paso las primeras sospechas de indiferencia y frialdad, que pueden intensificarse hasta llegar a serlo de una total indiferencia con respecto al bienestar o malestar ajeno, advirtiéndose por primera vez con claridad una dinámica afectiva que discurre retrayéndose del objeto. En los tipos normales, esta situación sólo se produce, no obstante, si el objeto ejerce un influjo en cierta manera excesivo. El acoplamiento armónico de los propios sentimientos a los del objeto sólo tiene lugar, por tanto, mientras éste siga sin estridencias emocionales su propio camino y no trate de entrometerse en los senderos afectivos ajenos. No comparten las emociones genuinas del objeto, sino que las amortiguan y desvían, «enfriándolas» —por expresarlo con aún mayor propiedad— con juicios afectivos negativos. Aunque siempre se advierte una buena disposición a coexistir con los demás en clave de quietud y armonía, su conducta frente a los objetos extraños carece de amabilidad y éstos no se encuentran nunca con un recibimiento cálido, sino lleno en apariencia de indiferencia, de una frialdad que puede ir hasta el rechazo, al punto de que a veces uno llega a percibir del todo a las claras que su existencia sobra por completo. Ante cualquier cosa que pudiera arrebatarlo o despertar su entusiasmo, este tipo empieza por adoptar una actitud de benevolente neutralidad, a veces levemente teñida de un aire de superioridad y escep-

ticismo que corta rápidamente las alas al objeto si éste es sensible. En cambio, una emoción impetuosa puede verse secamente derribada por tierra con frialdad asesina, a no ser que, por azar, se apodere del sujeto desde su inconsciente, es decir, que consiga avivar, por decirlo de otra manera, cualquier imagen afectiva primigenia, haciéndose así dueña de los sentimientos de este tipo. Cuando esto ocurre, lo más que siente una mujer como ésta es una momentánea parálisis, a la que acaba infaliblemente oponiéndose más tarde una resistencia tanto más vehemente, que acierta siempre al objeto en su punto más vulnerable. La relación con el objeto es mantenida siempre que ello es posible en una sosegada y segura posición de neutralidad afectiva, eludiéndose con tozudez toda posible desmesura de la pasión. Los sentimientos se expresan por dicho motivo con tacañería, y el objeto, de tomar consciencia de este hecho, se siente permanentemente asediado por la sensación de estar siendo infravalorado. Esta situación no se produce siempre, porque muy a menudo no se tiene consciencia del déficit, pero a consecuencia de demandas afectivas inconscientes en su lugar terminan desarrollándose con el tiempo síntomas encaminados a reclamar una mayor atención.

641 Como este tipo parece conducirse siempre con frialdad y reserva, un juicio apresurado tiende a pensar que carecería de sentimientos, cosa del todo falsa, porque los tiene, sólo que éstos no son extensivos, sino intensivos, y discurren en lo hondo. Mientras que un sentimiento extensivo de compasión, por ejemplo, se manifiesta con palabras y actos en el lugar oportuno, y puede en un corto período volver a liberarse de esa impresión, uno intensivo se cierra a toda posible manifestación, alcanzando una apasionada hondura que comprende un mundo entero de miseria y queda por ella petrificado. Luego es posible que estalle en forma desmesurada, induciendo al sujeto a dejar estupefactos a todos llevando a cabo un acto poco menos que heroico, que tanto a su destinatario como a su autor les parecerá igual de desproporcionado y ajeno a las circunstancias. De cara al exterior y a los ojos poco entrenados del extravertido, esa compasión parece frialdad, porque no hace nada que sea visible, y un juicio extravertido es incapaz de creer en fuerzas que no puedan verse. Este tipo de malentendidos son moneda corriente en la vida de este tipo, y lo normal es que tome nota de ellos como un argumento de peso para evitar toda relación afectiva más honda con las demás personas. Pero el que sería el verdadero objeto de este sentir es cosa que aun este mismo tipo, cuando es normal, no acierta más que a adivinar. Es posible que exprese su meta y su contenido en una religiosidad oculta, y que él mismo esconde con

prevención a ojos profanos, o en formas poéticas cultivadas en la intimidad y que mantiene asimismo a buen recaudo, aunque no sin abrigar a la vez la ambición secreta de servirse algún día de ellas para dejar constancia de su superioridad sobre las otras personas. Las mujeres con hijos suelen valerse de éstos en dicho sentido, destilando secretamente en ellos todo su apasionamiento.

642 Aunque en el tipo normal esa tendencia, recién mencionada, a acabar poniéndose un día por encima de la otra persona de forma visible y tangible por medio de esos secretos sentimientos o a imponérselos con violencia, no sea causa de trastornos y nunca se traduzca en un intento serio en este sentido, una parte de ella termina por filtrarse en el influjo que personalmente se ejerce sobre el objeto, en forma de una ascendencia sobre él de contornos con frecuencia difusos. Así, es posible, por ejemplo, que se haga sentir en un sentimiento oprimente o asfixiante, por el que las demás personas se sienten atraídas hacia este tipo de mujer como por un hechizo, y con el que ésta se reviste de un poder en cierta manera misterioso y casi como a conciencia diseñado para ejercer una fascinación poco menos que irresistible sobre el varón extravertido, por afectarlo en su inconsciente. El origen de ese poder se encuentra en las imágenes inconscientes por ella sentidas, pero la consciencia lo transfiere con facilidad al yo, y el influjo ejercido degenera entonces en tiranía personal, aunque, si se identifica al sujeto inconsciente con el yo, el poder misterioso del sentimiento se convierte también en afán arrogante y banal de dominación, vanidad y tiránico capricho. Surge así un tipo de mujer de todos bien conocido por su ambición sin escrúpulos y lo cruel de su malicia. Pero este giro acaba siempre en una neurosis.

643 Mientras el yo se sienta inferior al sujeto inconsciente y sus sentimientos le descubran cosas mayores y más poderosas que él, el tipo permanece dentro de los límites de la normalidad. El pensamiento inconsciente es arcaico, eso es cierto, pero sus reducciones ayudan a compensar las ocasionales tendencias del yo a revestirse de la dignidad de único sujeto. Pero cuando esto último acaba pese a todo sucediendo como consecuencia de haberse suprimido por entero esos influjos inconscientes reductores, el pensamiento inconsciente se pasa a la oposición, proyectándose en los objetos. El sujeto, ahora egocéntrico, se descubre de pronto percibiendo el poder y significación de los objetos devaluados. La consciencia empieza a sentir «lo que piensan los demás», quienes, como es natural, lo que hacen es pensar toda clase de vulgaridades, abrigar todo tipo de malas intenciones, propalar toda suerte de calumnias, urdir en secreto todo género de intrigas, etc. De todo ello el sujeto

se ve obligado a defenderse, y a título preventivo empieza él mismo a abrigar sospechas e intrigar, espiar a los demás u optar por una combinación de todas esas cosas. Asediado por los rumores, ha de esforzarse hasta la crispación por transformar como sea en superioridad la inferioridad que le amenaza. Rivalidades ocultas y sin cuento se suscitan, y en esas amargas batallas no sólo no se renuncia a hacer uso de ningún medio por perverso o vulgar que éste pueda ser, sino que aun las virtudes son objeto de abuso con tal de poder esgrimir la carta más alta y salir triunfante. Al final de todas esas maniobras espera el agotamiento. La forma de neurosis que pasa a padecerse no es tanto la histeria como la neurastenia, y, si se trata de una mujer, es frecuente que también su salud física se vea afectada, por ejemplo por una anemia y todas sus secuelas.

Resumen de los tipos racionales

644 Los dos tipos hasta ahora discutidos pueden calificarse de racionales, porque ambos se basan en funciones que juzgan racionalmente. El juicio racional no sólo se basa en los datos objetivos, sino también en los subjetivos. Pero la preponderancia de uno u otro factor, motivada por una disposición psíquica normalmente existente desde la temprana juventud, desequilibra la balanza de la razón en una de ambas direcciones. Un juicio verdaderamente racional tendría que ser capaz de acogerse tanto al factor objetivo como al subjetivo, y reconocer a cada uno de ellos la parte que le toca. Pero éste no sería sino un caso ideal, y presupondría que extraversión e introversión han llegado a un mismo grado de desarrollo, cosa imposible toda vez que ambas se excluyen mutuamente y son, mientras subsista la contraposición entre ellas, del todo incapaces de coexistir a la vez, teniendo a lo sumo que conformarse con hacerlo por turnos. Una razón ideal es por tal motivo una quimera en circunstancias normales. La racionalidad de un tipo racional presenta siempre un sesgo típico, y en este sentido los juicios de los tipos racionales introvertidos, no obstante ser indudablemente racionales, aparecen pese a todo guiados en un mayor grado por el factor subjetivo. Las leyes lógicas no necesitan desvirtuarlas en ningún caso desequilibrándolas en una u otra dirección, porque su parcialidad radica en su premisa. Ésta consiste siempre en la preponderancia, con anterioridad a toda deducción y afirmación de juicios, del factor subjetivo, que desde un principio aparece poseyendo un valor a todas luces superior al del factor objetivo. Pero la cuestión, como se ha indicado ya, no estriba en absoluto en la asignación de ese valor a tal factor, sino en que éste constituya una disposición

natural anterior a toda asignación de valores, y por dicho motivo para el introvertido el juicio racional incorpora por fuerza toda una serie de matices que lo diferencian del propio del extravertido. Para mencionar nada más que el caso más general de todos, al introvertido le parecería que los razonamientos que conducen al factor sujetivo son un poco más racionales que los que conducen al objeto. Esta diferencia, que en los casos concretos empieza por ser muy pequeña y poco menos que imperceptible, es causa a escala más grande de discrepancias insalvables, que serán tanto más irritantes cuanto menos consciente se sea en cada caso individual de esa mínima desviación del punto de vista introducida por la premisa psicológica. Entre los principales equívocos a que ello suele dar normalmente lugar se cuentan todas esas molestias que uno suele tomarse en las discusiones por descubrir un error en la argumentación ajena, en lugar de empezar por reconocer lo diferente de la premisa psicológica de partida. Reconocer este extremo es cosa que le resulta muy difícil de hacer a todo tipo racional, porque atenta contra la validez en apariencia absoluta de su principio, echándolo en brazos de su antítesis y exponiéndolo a lo que para él equivale a una catástrofe.

645 La mala inteligencia de su postura es en la vida del introvertido una experiencia casi aún más frecuente que en la del extravertido, pero no, acaso, porque este último sea para él un adversario más despiadado o crítico de lo que él mismo podría llegar a serlo, sino porque la misma época en la que vive, y a cuyo estilo él mismo trata de plegarse, está en desacuerdo con él. No sólo frente al extravertido se encuentra en minoría —y no precisamente en una proporción numérica, sino en un sentido afectivo—, sino frente a nuestra actual manera occidental de entender el mundo. Y como él es el primero en estar convencido de que su obligación no puede ser otra que la de someterse al dictado general, él mismo es también el primero en socavar sus propios planteamientos, porque en esencia éstos son incompatibles con la valía poco menos que exclusiva que nuestra época otorga a los hechos visibles y tangibles. Se ve así forzado a rebajar el valor del factor subjetivo por no resultar éste visible, y obligado a abrazar el excesivo valor que el extravertido concede al objeto. Él mismo empieza por reconocerle al factor subjetivo un valor en exceso reducido, y es a continuación pasto, en contrapartida, de sentimientos de inferioridad. De ahí que nadie deba sorprenderse de que precisamente en nuestra época, y sobre todo en esos movimientos que más se adelantan al futuro, el factor subjetivo se manifieste en formas de expresión tan exageradas y, por ende, tan faltas de buen gusto y caricaturescas. Remito al lector al arte más reciente.

646 La depreciación sufrida por su principio específico vuelve egoísta al introvertido y le obliga a adoptar la psicología del oprimido. Cuanto más egoísta se vuelve, tanto más le parece que los demás, todos los que en apariencia con tanto fervor abrazan los dictados del estilo actualmente reinante, serían los opresores de los que verdaderamente tiene que protegerse y defenderse. Casi nunca se da cuenta de que con eso está cometiendo el principal de sus errores: no aferrarse al factor subjetivo con la misma lealtad y devoción con que el extravertido se hace guiar por sus objetos. Al privar de valor a su principio específico, ya nada puede evitar que caiga en brazos del egoísmo, haciéndose así merecedor con razón de los reproches del extravertido. Pero si se mantuviera fiel a su principio, semejante acusación ya no tendría ninguna razón de ser, y lo justificado de su actitud quedaría entonces confirmado por sus efectos generales, desvaneciéndose los malentendidos.

La sensación

647 En la actitud introvertida incluso la sensación, dependiente por su propia esencia del objeto y del estímulo objetivo, vive cambios considerables. También ella cuenta con un factor subjetivo, pues junto al objeto percibido se alza un sujeto, que es el que lo percibe y el que aporta al estímulo objetivo su subjetiva disposición. En la actitud introvertida la sensación se basa sobre todo en el porcentaje subjetivo de la percepción. Lo que esto significa es algo que vienen a aclarar antes que ninguna otra cosa las obras artísticas en que se reproducen objetos externos. Cuando, por ejemplo, son varios los pintores que pintan un mismo paisaje haciendo un esfuerzo por obtener una reproducción fiel de él, cada lienzo es pese a todo diferente de los demás, pero no acaso meramente en razón de las aptitudes técnicas más o menos desarrolladas de cada artista, sino a consecuencia en lo principal de lo diferente de su mirada; en algunas de esas pinturas, es más, aflorarán incluso acusadas diferencias psíquicas en la atmósfera sentimental y el tratamiento de figuras y colores. Estas cualidades delatan una mayor o menor participación del factor subjetivo en ellos. El factor subjetivo de la sensación es en lo esencial el mismo que el de las otras funciones de que ya hemos hablado: una disposición inconsciente que altera la percepción sensorial desde el mismo momento en que ésta principia a verificarse, privándola así del carácter de un influjo puramente objetivo. En este caso, la sensación guarda primariamente relación con el sujeto, y sólo secundariamente con el objeto. De cuán extraordinariamente intenso puede ser el factor subjetivo se hace testigo con

más claridad que ninguna otra cosa el arte. La preponderancia de dicho factor llega a veces a traducirse aquí en una total supresión del simple influjo del objeto; y, sin embargo, la sensación no deja por ello de ser sensación, pero en contrapartida se ha convertido en una percepción del factor subjetivo, descendiendo a la vez el influjo del objeto al nivel de un simple pretexto. La sensación introvertida sigue esta senda. Hay en ella una percepción sensorial en el sentido riguroso de este término, pero la impresión que uno se lleva es la de que los objetos no habrían penetrado propiamente en el sujeto, como si éste viera las cosas de un modo muy distinto a como las ven las demás personas, o como si viera cosas muy diferentes de las que ellas ven. Las que ve son, por supuesto, las mismas cosas que vemos los demás; lo que ocurre es que él no se demora en absoluto en el mero influjo del objeto, interesándose en su lugar por la percepción subjetiva desencadenada en él por el estímulo objetivo.

648 La percepción subjetiva es notablemente diferente de la objetiva. Lo percibido en ella o bien no está en absoluto en el objeto, o bien se limita a lo sumo a ser insinuado por éste. En otras palabras, aunque pueda ser muy similar a la de otras personas, no tiene su inmediata razón de ser en el comportamiento objetivo de las cosas. Tampoco es que transmita la impresión de no ser más que un simple producto de la consciencia; para eso es demasiado genuina. Pero al ser reconocibles en ella elementos de un orden psíquico superior, causa una impresión psíquica. Ese orden, sin embargo, no coincide con el de los contenidos de la consciencia. Sus integrantes son presupuestos o disposiciones de lo inconsciente colectivo, imágenes mitológicas, ideas en estado aún puramente potencial. La percepción subjetiva se caracteriza por su significatividad. «Dice» más que la simple imagen del objeto, aunque, como es natural, sólo a quien tenga ya oídos para el factor subjetivo. A otra persona la impresión subjetiva reproducida le parecerá defectuosa por no guardar el necesario parecido con su objeto y haber, por ello, marrado su verdadero objetivo.

649 La sensación introvertida capta, por ello, antes el trasfondo del mundo físico que su superficie. Lo que siente como decisivo no es la realidad del objeto, sino la del factor subjetivo, es decir, la de las imágenes primigenias que representan en su conjunto un mundo psíquico simétrico del anterior. Sólo que este espejo posee la peculiar capacidad de representar los contenidos en ese momento presentes en la consciencia no de acuerdo con su ordinaria y conocida fisonomía, sino en cierto modo *sub specie aeternitatis*, es decir, como los vería una consciencia que contase millones de años de edad y

que, por tanto, percibiese el devenir y la corrupción de las cosas al mismo tiempo que su actual y transitorio ser, y a la vez lo que antecedió a su devenir y sucederá a su desaparición. El momento presente le parece a esta consciencia una cosa improbable. Estoy hablando, como es notorio, de un modo puramente metafórico, pero con metáforas de las que tengo verdadera necesidad para poder ilustrar de alguna manera la particular naturaleza de la sensación introvertida. Ésta proporciona una imagen que, más bien que reproducir su objeto, lo reviste con el precipitado de experiencias subjetivas a la vez inmemoriales y futuras, haciendo que la simple impresión sensorial hunda profundamente sus raíces en el reino del presentimiento. En comparación con ella, la sensación extravertida capta el ser momentáneo y manifiesto de las cosas.

El tipo sensorial introvertido

650 El primado de la sensación introvertida crea un tipo definido, al que distinguen ciertas particularidades. Para empezar, es un tipo irracional, porque, al confrontarse al acontecer de los hechos, la mayoría de sus elecciones no se basan en juicios de la razón, sino que se guían por lo primero que sobreviene. Mientras que el tipo sensorial extravertido está determinado por lo intenso del influjo ejercido sobre él por el objeto, el introvertido se deja orientar por lo intenso del porcentaje sensitivo subjetivo desencadenado en él por el estímulo objetivo, proceso en el que, como es obvio, toda relación de proporción entre el objeto y la sensación desaparece en beneficio de una relación en apariencia del todo desajustada y arbitraria entre ellos. Desde fuera, por expresarlo así, no hay jamás forma de prever qué cosas le causarán impresión y qué cosas no. Si este tipo contara con unas capacidades expresivas ajustadas a la intensidad de sus sensaciones, y ganas suficientes como para hacer uso de ellas —como sucede, por ejemplo, en el caso de un profesional del arte—, su irracionalidad saltaría de inmediato a la vista. Pero como esta situación es siempre una excepción, las características dificultades del introvertido para expresarse ocultan también su irracionalidad. Contrariamente a ello, puede incluso llegar a llamar la atención por su calma y pasividad o por lo racional de su autodominio, característica esta última que, además de ser causa de lo equivocado de muchos juicios apresurados, tiene su razón de ser en la falta de una relación con los objetos. En efecto, aunque el objeto no sea en los casos normales víctima de ningún tipo de devaluación consciente, se lo desposee de su atractivo substituyéndolo al instante por una reacción subjetiva que ya no guar-

da ninguna relación con su realidad, hecho que, como es natural, tiene el mismo efecto que una devaluación. Un tipo como éste es fácil que le induzca a uno a preguntarse para qué existiríamos en realidad, o con qué fin tendrían propiamente los objetos una razón de ser, desde el momento en que todo lo importante puede suceder igual de bien sin necesidad de ellos. Esta duda puede estar justificada en algunos casos extremos, pero no así en los normales, porque el estímulo objetivo es indispensable para la sensación y todo lo ocurrido aquí es que ha sido causa de algo diferente de lo que las circunstancias externas permitían esperar.

651 Vistas las cosas desde fuera, parece como si el influjo del objeto no se abriese paso en modo alguno hasta el sujeto. Esta impresión es correcta en tanto en cuanto es cierto que en medio se ha interpuesto un contenido subjetivo de origen inconsciente que intercepta el influjo objetivo. Esa intervención puede llegar a ser tan brusca como para que uno se lleve la impresión de que el sujeto estaría directamente protegiéndose contra este tipo de influjos, y de hecho, en los casos que por una u otra circunstancia cabe ver como más graves, se da realmente una actitud de estas características. Con sólo que lo inconsciente incremente nada más que ligeramente su fuerza, el porcentaje subjetivo de la sensación cobra tal viveza que se superpone casi en su totalidad al influjo del objeto. En éste suscita ello, por un lado, un sentimiento de total devaluación, y en el sujeto, por otro, una concepción ilusoria de la realidad, que en algunos casos, aunque sólo en los patológicos, puede llegar tan lejos como para que el individuo ya no sea capaz de distinguir entre el objeto real y la percepción subjetiva. Aunque una distinción de tamaña importancia sólo desaparece por entero en estados que colindan ya con la psicosis, la percepción subjetiva puede ejercer ya desde mucho antes un enorme influjo sobre pensamiento, sentimiento y conducta, a pesar de que el objeto sea claramente observado en toda su realidad. En los casos en que el influjo de este último consigue adentrarse en el sujeto debido a especiales circunstancias —por poseer, por ejemplo, una particular intensidad o ser del todo análogo a la imagen inconsciente—, incluso los representantes normales de este tipo se sienten impulsados a *actuar* de acuerdo con su modelo inconsciente. Este comportamiento posee, en lo que concierne a la realidad objetiva, un carácter ilusorio, por lo que resulta extraordinariamente desconcertante, y descubre de un solo golpe hasta qué punto está la subjetividad de este tipo alejada de la realidad. Pero donde el influjo del objeto no consigue abrirse paso del todo, tropieza con una neutralidad benevolente y delatora de una tibia simpatía, siempre animada por el deseo de sosegar y

equilibrar las cosas, sea enalteciendo un tanto lo humillado en exceso, rebajando un tanto lo exaltado en demasía, poniendo freno al entusiasmo, moderando extravagancias o reconduciendo todo lo que se salga de lo ordinario a la regla «correcta», todo ello con el propósito de mantener el influjo del objeto dentro de los límites precisos. Eso hace también que este tipo le resulte opresivo a su entorno, aunque siempre, eso sí, que éste no tenga claro lo absolutamente inofensivo de su carácter, porque, de lo contrario, el sujeto se vuelve fácil presa de la agresividad y afán de dominio ajenos. Lo normal es que este tipo de personas permitan que se abuse de ellas, vengándose a continuación a fuerza de redoblar sus resistencias y tozudez en el momento menos indicado.

652 Si no se dan capacidades artísticas de expresión, todas las impresiones se adentran en las honduras del sujeto y mantienen a la consciencia bajo su hechizo, imposibilitando que ésta pueda sobreponerse a la impresión de fascinación a través de su expresión consciente. Las posibilidades que a su relativa disposición tiene este tipo para expresar sus impresiones son exclusivamente arcaicas, porque pensamiento y sentimiento son en él sólo en parte conscientes, y porque, de serlo plenamente, sólo cuentan con los medios de expresión más imprescindibles, banales y cotidianos. Como funciones conscientes resultan, por ello, del todo inapropiadas para reproducir las percepciones subjetivas de la manera adecuada, lo que hace que este tipo resulte muy difícilmente accesible para la comprensión objetiva, del mismo modo que la mayoría de las veces no logra entenderse a sí mismo.

653 Su desarrollo lo aleja en lo principal de la realidad del objeto, dejándolo a merced de sus percepciones subjetivas, por las que su consciencia es conducida a través de una realidad de carácter arcaico, hecho, este último, del que es del todo inconsciente debido a su falta de capacidades comparativas. Pero *de facto* vive en un mundo mitológico, en el que personas, animales, tranvías, casas, ríos y montañas le parecen ser en parte dioses benevolentes y en parte demonios malévolos. Que sea eso lo que le parecen, es cosa que ignora, pero ése, y no otro, es justamente el efecto que tienen sobre sus juicios y sus actos. Juzga y actúa como si estuviera relacionándose con tales poderes, y sólo empieza a darse cuenta de ello cuando descubre que sus sensaciones son totalmente distintas de la realidad. Si tiende a razonar las cosas con objetividad, esa diferencia le parecerá una cosa patológica; en cambio, de estar dispuesto, manteniéndose fiel a su irracionalidad, a atribuir valor de realidad a sus sensaciones, el mundo objetivo se le convertirá en una mascarada y una comedia, aunque a este dilema sólo llegan a enfrentarse los ca-

sos más extremos de este tipo. Por lo general, el sujeto se contenta con su cerrazón y con la banalidad de la realidad, a la que inconscientemente trata sin embargo de un modo arcaico.

654 Su inconsciente se distingue sobre todo por la represión de la intuición, poseedora de un carácter extravertido y arcaico. Mientras que la intuición extravertida se caracteriza por su sagacidad, su «buen olfato» para todas las posibilidades de la realidad objetiva, la intuición inconsciente y arcaica es una buena husmeadora de todo lo que de ambiguo, sombrío, sucio y peligroso encierran los trasfondos de la realidad. Las intenciones reales y conscientes no significan nada para ella, porque a sus espaldas su nariz olfatea todas las posibilidades de las etapas arcaicas anteriores a tales intenciones. Por ello, tiene algo de zapadora que amenaza con socavarlo todo, que a menudo contrasta al máximo con la inocuidad benevolente de la consciencia. Mientras el individuo no se aleje en demasía del objeto, la intuición inconsciente opera como una saludable compensación a la actitud un tanto fantasiosa y pronta a la credulidad de la consciencia. Pero si lo inconsciente se pasa a la oposición, esas intuiciones salen a la superficie y despliegan todos sus nocivos efectos, imponiéndose compulsivamente a las demás ideas de la persona y dando pábulo a obsesiones de la especie más repulsiva sobre los objetos. La neurosis resultante suele ser una neurosis obsesiva, en la que los rasgos histéricos quedan ocultos tras síntomas de agotamiento.

La intuición

655 La intuición se guía en la actitud introvertida por los objetos internos, que es como con razón cabría llamar a los elementos de lo inconsciente. Los objetos internos, en efecto, se relacionan con la consciencia, pese a que su realidad no sea física, sino psíquica, exactamente igual que objetos externos. A la percepción intuitiva los objetos externos se le aparecen como imágenes subjetivas de cosas con las que no es posible encontrarse en la experiencia externa, sino que constituyen los contenidos de lo inconsciente y, muy en particular, de lo inconsciente colectivo. Como es natural, considerados en sí y para sí, esos contenidos no son accesibles a experiencia alguna, siendo ésta una cualidad que comparten con los objetos externos. Al igual que éstos se ajustan sólo relativamente al perfil con que nosotros los percibimos, las manifestaciones de los objetos internos son también relativas, un producto de su esencia para nosotros inaccesible y de la naturaleza específica de la función intuitiva.

656 Como la sensación, la intuición cuenta también con su factor subjetivo, que si en la intuición extravertida es suprimido hasta

donde ello es posible, en la introvertida se convierte en magnitud determinante. Aunque la intuición introvertida puede muy bien recibir sus estímulos de objetos externos, no se detiene en las posibilidades externas, sino en lo que las cosas externas hayan desencadenado internamente. Mientras que la sensación introvertida se limita en lo principal a percibir a través de lo inconsciente los específicos fenómenos de inervación y quedarse detenida en ellos, la intuición suprime esa dimensión del factor subjetivo, percibiendo la imagen causante de esa inervación. Aquejada, por ejemplo, una persona por un ataque psicogénico de vértigo, la sensación se detiene en la naturaleza específica de ese trastorno de inervación, percibiendo con todo detalle la totalidad de sus cualidades y su intensidad, así como su evolución en el tiempo y la forma en que ha surgido y desaparecido, pero sin ir en ningún momento más lejos ni avanzar hasta el contenido que ha motivado el trastorno. En cambio, la intuición recibe de la sensación nada más que el estímulo para ponerse de inmediato manos a la obra y tratar de ver lo que hay detrás, percibiendo enseguida también la imagen interna que ha ocasionado el episodio externo, es decir, el ataque de vértigo. Ella ve la imagen de un hombre que se tambalea alcanzado por una flecha en el corazón. Esa imagen es la que fascina a la actividad intuitiva, que se detiene en ella y trata de escudriñar todos sus detalles, manteniéndola fija ante su vista y levantando acta con el máximo interés de cómo va cambiando y evolucionando hasta terminar finalmente por desaparecer.

657 De este modo la intuición introvertida percibe todos los procesos que tienen lugar en el trasfondo de la consciencia con la misma precisión con que, por ejemplo, la sensación extravertida percibe los objetos externos. Para la intuición, las imágenes inconscientes se revisten así de la dignidad de cosas u objetos. Pero como ella excluye la colaboración de la sensación, no obtiene ningún conocimiento, o sólo un conocimiento insuficiente, de los trastornos de inervación, de los influjos ejercidos en el cuerpo por las imágenes inconscientes. Las imágenes parecen entonces estar desligadas del sujeto y existir por sí mismas sin relación con la persona, y a resultas de ello en un caso, por ejemplo, como el recién mencionado del ataque de vértigo, al sujeto intuitivo afectado por éste no se le ocurre que la imagen percibida tenga nada que ver con él. Tal cosa puede parecerle poco menos que inconcebible a un observador judicativo, pero constituye un hecho que he tenido frecuente ocasión de comprobar entre los representantes de este tipo.

658 La notable indiferencia que muestra el intuitivo extravertido hacia los objetos externos la muestra también el introvertido hacia

los objetos internos. Al igual que el intuitivo extravertido estaba constantemente olfateando nuevas posibilidades, de las que salía en persecución sin preocuparse de las buenas o malas consecuencias que ello pudiera tener para el bienestar propio y ajeno —prescindiendo al hacerlo de todo escrúpulo humano y sin dudar en tirar otra vez por tierra, en su eterna búsqueda de un cambio, esas mismas cosas que había empezado a construir sólo momentos antes—, el introvertido se mueve de una imagen a otra, a la caza de todas las posibilidades alumbradas por el seno de lo inconsciente, sin establecer ninguna relación entre los fenómenos y él mismo. Y como el mundo no se convertía jamás en un lugar moralmente problemático para quien se limitaba a tener sensaciones, tampoco el mundo de las imágenes se convierte ahora para el intuitivo en un problema moral. Tanto para el uno como para el otro lo planteado por el mundo no es más que un *problema estético*, una cuestión de percepción y «sensación», siendo éste el modo en que se desvanece en el intuitivo introvertido la consciencia de su existencia física y de los efectos de ésta sobre los demás. El punto de vista extravertido diría que «para él la realidad no existe, entregado como está nada más que a ensoñaciones estériles». La contemplación de las imágenes que en profusión inagotable engendra el poder creador de lo inconsciente es ciertamente «estéril» en lo que se refiere a su utilidad inmediata. Pero en tanto en cuanto esas imágenes albergan potenciales concepciones que, dado el caso, podrían proporcionar a la energía una nueva pendiente por la que discurrir, incluso esta función, la más alejada de todas del mundo externo, resulta indispensable en la economía psíquica global, tan indispensable como el tipo correspondiente para la vida psíquica de una nación. Si este tipo no existiese, no habría habido profetas en Israel.

659 La intuición introvertida capta las imágenes nacidas en el fondo apriórico, es decir, heredado, de la mente inconsciente. Esos arquetipos, cuya esencia última es inaccesible a la experiencia, son el precipitado del funcionamiento psíquico de la línea genealógica, es decir, las experiencias acumuladas a base de millones de repeticiones y condensadas en tipos del ser orgánico en general. De ahí que en ellos estén representados todas las experiencias que desde tiempo inmemorial han ido produciéndose en nuestro planeta, las cuales aparecerán tanto más claramente en el arquetipo cuanto más frecuentes e intensas hayan sido. Por decirlo en palabras de Kant, el arquetipo sería el «noúmeno» de la imagen que la intuición percibe y crea al percibirla.

660 Dado que lo inconsciente no es en absoluto una cosa que se limite a estar ahí como un *caput mortuum* psíquico, sino una realidad

que coexiste con nosotros y vive cambios internos, transformaciones internamente relacionadas con el sucederse de los hechos en su conjunto, la intuición introvertida, al percibir los procesos internos, suministra datos que pueden revestir una importancia esencial para la captación de ese sucederse global, llegando incluso a predecir con mayor o menor precisión tanto nuevas posibilidades como acontecimientos que sólo posteriormente tendrán lugar. Sus visiones proféticas se explican por su relación con los arquetipos, los cuales representan el devenir sujeto a leyes de todas las cosas experienciables.

El tipo intuitivo introvertido

661 La específica naturaleza de la intuición introvertida crea también, cuando se alza con el primado, un tipo bien determinado, representado, de un lado, por el soñador místico y el vidente, y, de otro, por el fantasioso y el artista. En este último podría también verse a su representante más habitual, porque en este tipo se da una tendencia general a limitarse al carácter perceptivo de la intuición. Por lo común, el intuitivo se detiene en la percepción; ésta, o su configuración —cuando es un artista creador—, es el principal de sus problemas. El fantasioso, en cambio, se contenta con sus visiones, por las que se hace configurar, es decir, determinar. Como es lógico, la intensificación de la intuición hace que el sujeto se aleje a menudo en un grado extraordinario de la realidad tangible, convirtiéndolo en un completo enigma incluso para su entorno inmediato. Si se trata de un artista, sus creaciones sirven entonces de anuncio a cosas insólitas y recónditas, que tornasoladas en todos los colores son a la vez profundas y banales, bellas y grotescas, sublimes y caprichosas. Si no es un artista, suele ser un genio ignorado, un gran hombre echado a perder, una especie de ser a medias simplón y sabio, el protagonista de una novela «psicológica».

662 Aunque hacer de la percepción un problema moral no sea precisamente una prioridad para el tipo intuitivo introvertido, por ser con este fin necesario un cierto refuerzo de las funciones judicativas, con sólo una diferenciación relativamente leve del juicio suele ser suficiente para que la percepción intuitiva se vea trasvasada de un plano puramente estético a un plano moral. Surge así una variedad de este tipo muy distinta de su variante estética, pero que sin embargo es también típica del intuitivo introvertido. El problema moral surge cuando el intuitivo trata de entablar una relación con sus visiones, cuando deja de contentarse nada más que con la simple intuición y su valoración y configuración estéticas, y se plantea la si-

guiente pregunta: ¿qué significa esto para mí y para el mundo? ¿Qué consecuencias tiene para mí o para el mundo en el sentido de una obligación o una misión? El intuitivo puro, que reprime el juicio o sólo juzga fascinado por sus percepciones, jamás llega en rigor a hacerse esta pregunta, porque en su caso lo único importante es el «cómo» de la percepción. El problema moral le parece por ello incomprensible, o incluso nada más que un sinsentido, y como consecuencia se prohíbe en lo posible toda reflexión sobre su visión. Tratándose, sin embargo, de un intuitivo preocupado por el hecho moral, las cosas son distintas. El significado de sus visiones le interesa, y lo que le preocupa son menos las posibilidades estéticas de ellas derivadas que sus posibles consecuencias morales, para él implícitas en su significado intrínseco. Su juicio le induce a reconocer, aunque sólo sea confusamente la mayoría de las veces, que como ser humano está de alguna manera incluido como un todo en su visión, que ésta es algo que, aparte de ofrecerse a ser contemplado sin más, puede convertirse en substancia misma del sujeto. Esta idea hace que se sienta obligado a convertir su visión en materia de su propia vida. Pero como la mayoría de las veces no se apoya más que en su visión, sus esfuerzos morales pecan de parciales: convierte su vida y se convierte a sí mismo en un símbolo, pero en un símbolo que, aunque ajustado al significado interno y eterno de los hechos, no lo está a la realidad presente y tangible, y de este modo se priva de la oportunidad de influir verdaderamente en esta última por no ser capaz de hacerse entender. Habla un idioma que, de tan subjetivo como es, se antoja incomprensible para la mayoría. Sus argumentos carecen de poder racional de convicción, y desaparecen en beneficio de confesiones y proclamas. Su voz es la del que predica en el desierto.

663 El intuitivo introvertido reprime ante todo la sensación del objeto, lo que asimismo imprime a su inconsciente un sello particular, convirtiéndolo en albergue de una función sensorial extravertida de carácter compensatorio y arcaico. De ahí que la mejor forma de caracterizar su personalidad inconsciente sea describiéndola como la de un tipo sensorial extravertido de baja y primitiva extracción. Instintividad y desmesura son las notas distintivas de esta sensación, acompañadas de una dependencia extraordinaria de la impresión sensible. Esta característica es una compensación a la atmósfera rarificada de la actitud consciente, y proporciona a ésta una relativa densidad que impide una total «sublimación». Pero si por obra de una exageración forzada de dicha actitud hace aparición una radical subordinación a la percepción interna, lo inconsciente se pasa a la oposición, suscitándose sensaciones obsesivas en exceso ligadas

al objeto, que se rebelan contra la actitud consciente. La neurosis característica de este tipo es la neurosis obsesiva, con una combinación de síntomas que puede incluir desde manifestaciones hipocondríacas a hipersensibilidad de los órganos sensoriales y dependencias obsesivas de personas u objetos determinados.

Resumen de los tipos irracionales

664 Los dos tipos recién descritos son poco menos que inaccesibles a una valoración hecha desde fuera. Al ser introvertidos y caracterizarse por ello por unas menores capacidad de expresarse o propensión a hacerlo, conductualmente ofrecen muy pocas cosas con las que poder emitir un juicio con garantías. Como su principal actividad se orienta hacia el interior, exteriormente lo único que resulta visible son reservas, disimulo, retraimiento o inseguridad, y una timidez para la que no parece haber justificación. De exteriorizarse alguna cosa, ésta es casi siempre una manifestación indirecta de las funciones inferiores y relativamente inconscientes. Como es natural, este tipo de manifestaciones despiertan los prejuicios de su entorno, por lo que en su mayor parte los representantes de este tipo son subestimados o tropiezan cuando menos con una general incomprensión. En la medida en que estos tipos no se entienden a sí mismos —al no ser precisamente el juicio la principal de sus funciones—, tampoco pueden entender a qué es debido que sean constantemente objeto de pública subestimación. No se dan cuenta de que sus esfuerzos de cara al exterior son de hecho de pobre factura. Su mirada está hechizada por la riqueza de sus vivencias subjetivas. Lo que les sucede internamente es tan fascinante, y su atractivo tan inagotable, que no se dan cuenta en absoluto de que, en lo que de ello consiguen comunicar a su ambiente, hay por lo común muy poco de eso que ellos mismos han experimentado en su interior. El carácter fragmentario y casi siempre nada más que episódico de sus confidencias plantea unas exigencias demasiado elevadas a la capacidad de comprensión y la buena voluntad de los que les rodean, y su forma de comunicarlas está además privada de la única cosa —unas maneras cálidas hacia su interlocutor— que podría conferirles poder de convicción. Contrariamente a ello, estos tipos adoptan muy a menudo unos modales bruscos y reservados de cara al exterior, aunque sin ser en absoluto conscientes de ello ni ser ésa tampoco su intención. El juicio ajeno se vuelve con estas personas más justo y muestra una mayor tolerancia hacia ellas cuando se hace cargo de las enormes dificultades que entraña traducir las visiones internas a un lenguaje comprensible para todos.

Pero esa indulgencia nunca debe ir tan lejos como para ahorrarles la necesidad de comunicarlas, ya que ello les causaría un grandísimo daño. El destino mismo se encarga de prepararles, acaso con más frecuencia que a otras personas, tremendas dificultades externas, capaces de anular los efectos embriagadores de sus visiones íntimas. Pero a menudo sólo situaciones de gran necesidad consiguen arrancar de ellas una confesión humana.

665 Desde un punto de vista extravertido y racionalista, estos tipos son seguramente los más inútiles de todos los seres humanos. Pero consideradas las cosas desde un punto de vista más amplio, este tipo de personas son el testimonio viviente de que este rico y movido mundo y su embriaguez sobreabundante de vida poseen no sólo una dimensión externa, sino también interna. Verdad es que estos tipos constituyen un extravagante capricho de la naturaleza, pero son también una lección para quienes se niegan a dejarse cegar por la última moda intelectual del día. A su manera, los representantes de esta actitud son civilizadores y educadores. Su vida tiene más lecciones que comunicar que sus palabras. Merced a sus vidas y, no en último lugar, al mayor de sus defectos, su incapacidad para comunicarse, entendemos uno de los principales errores de nuestra civilización: la fe supersticiosa en lenguajes y teorías, lo excesivo de nuestra estimación por la instrucción impartida a través de palabras y metodologías. Las grandes palabras de los padres causarán, sin duda, no poca impresión en un niño, y aquéllos se sentirán incluso inducidos a creer que lo están educando con ellas. Pero lo que verdaderamente educa a su hijo es lo que los padres viven: lo que éstos añaden de gesto lingüístico casi nunca hace otra cosa que contribuir a confundirlo. De los maestros hay que decir otro tanto. Pero es tal la fe que se tiene en los métodos que, con sólo que el método sea bueno, el maestro que lo aplica parecer quedar *ipso facto* santificado por hacerlo. Una persona de inferior calidad jamás puede ser un buen maestro. Pero sí puede ocultar su perniciosa inferioridad, por la que el alumno es secretamente intoxicado, bajo el manto de una fabulosa metodología y una capacidad de expresión intelectual igual de brillante. El alumno maduro, como es lógico, no reclama nada que sea mejor que el conocimiento de métodos útiles, pues ha sucumbido ya a la actitud general que deposita su fe en el método triunfal. Sabe ya que cualquier cabeza hueca que recite el método como una letanía será felicitado como el mejor de los discípulos. Todo su entorno es una prueba elocuente y viviente de que no hay más éxito ni felicidad que las exteriores, y de que cuanto uno precisa para alcanzar lo que desea no es más que el método adecuado. ¿O es que la vida de su profesor de religión pone ante su vista la felici-

dad que irradia el reino de la visión interna? No hay duda de que los tipos introvertidos irracionales están muy lejos de ser ejemplos de una humanidad acabada. Les faltan la razón y la ética de la razón. Pero su vida ilustra esa otra posibilidad que tan dolorosamente echa de menos nuestra civilización.

4. FUNCIONES PRINCIPAL Y AUXILIAR

666 De ningún modo hubiera querido transmitir la impresión en los capítulos precedentes de que estos tipos podrían ser observados en la praxis con un grado de pureza idéntico al que presentan en mi descripción. En cierto modo no son más que retratos familiares galtonianos, que al acumular los rasgos comunes y, por ello, típicos, subrayan a la vez éstos de una forma desproporcionada, difuminando de nuevo desproporcionadamente los más individuales. El análisis en detalle de los casos particulares descubre, cosa que sin duda constituye un hecho regular, que junto a la función más diferenciada aparece en todos los casos en la consciencia, ejerciendo un influjo relativamente determinante, una segunda función de importancia secundaria y, por ello, menos diferenciada.

667 Para descartar toda posible confusión me repetiré una vez más: los productos de todas las funciones pueden ser conscientes; pero nosotros sólo hablamos de lo consciente de una función cuando, además de estar el uso de la misma a disposición de la voluntad, su principio es también determinante para la orientación de la consciencia. Y esto es así, por ejemplo, cuando el pensamiento, contrariamente a una reflexión que sólo repensase o rumiase las cosas, posee en sus inferencias una validez absoluta, hasta el punto de constituir sus conclusiones tanto un motivo como una garantía para obrar, dado el caso, en consecuencia sin el apoyo de ninguna otra evidencia. Esa absoluta posición de predominio nos enseña la experiencia que le corresponde siempre a una única función, y que no puede jamás corresponderle sino a ella, porque la intervención con el mismo nivel de autonomía de otra función distinta tendría forzosamente como resultado una orientación diferente y, al menos en parte, antagónica con la primera. Y dado que para el proceso de adaptación consciente es absolutamente vital que los objetivos que se tengan sean siempre claros y precisos, la existencia de una segunda función con el mismo peso jerárquico queda así descartada de modo natural. La segunda función, por ello, no puede tener más que una importancia secundaria, que es lo que de nuevo nos confirma la experiencia en todos los casos. Lo secundario de su importan-

cia consiste en que, a diferencia de lo que ocurría con la función primaria, el sujeto en ningún caso se confía absolutamente a ella por sí sola, ni la convierte tampoco en el único criterio determinante de su actuación, observándola más bien como una función auxiliar o complementaria. Este papel de función secundaria sólo puede desempeñarlo, como es natural, una función cuya naturaleza no sea antitética con la de la principal. Junto al pensamiento, por ejemplo, el sentimiento nunca podría oficiar de segunda función, porque su naturaleza se contradice en exceso con la de aquél. El pensamiento tiene que obviar cuidadosamente los sentimientos si de verdad quiere ser fiel a sus principios. Como es lógico, eso no excluye que haya individuos en los que el pensamiento se halle a un mismo nivel que el sentimiento, poseyendo ambos así un mismo poder de motivación en la consciencia. Pero en esos casos lo que tenemos ante nosotros no es un tipo diferenciado, sino un pensamiento y un sentimiento relativamente poco desarrollados. La consciencia e inconsciencia homogéneas de ambas funciones son, así, señales de una mentalidad primitiva.

668 La experiencia nos indica que la secundaria es siempre una función cuya naturaleza es distinta de la de la principal, sin ser, sin embargo, contradictoria a la vez con ella. El pensamiento, por ejemplo, puede según ello emparejarse sin dificultad como función principal con la intuición como función secundaria, o hacer eso mismo igual de bien con la sensación; pero el sentimiento, como se ha dicho ya, no podría jamás ser su pareja. Ni la intuición ni la sensación son antitéticas con el pensamiento, por lo que no tienen que ser incondicionalmente excluidas; su esencia, a diferencia de la del sentimiento, el cual puede competir con éxito con el pensamiento como función judicativa, no es similar a la suya. Ambas son funciones perceptivas que ofrecen al pensamiento una ayuda siempre bienvenida. Tan pronto, sin embargo, como alcanzasen una diferenciación equivalente a la del pensamiento, serían causa de una modificación de la actitud inconciliable con la idiosincrasia propia de éste. Convertirían, en efecto, la actitud judicativa en una actitud perceptiva, poniendo el principio de la racionalidad, indispensable para el pensamiento, a los pies de la irracionalidad del mero percibir. La función auxiliar, por tanto, sólo puede serlo y ser útil si *está al servicio* de la principal, sin a la vez reclamar autonomía para su propio principio.

669 Así las cosas, en todos los tipos con que tropezamos en la práctica rige el principio de que al lado de la función principal consciente aparece una función auxiliar relativamente consciente, de naturaleza a todos los respectos distinta de la de la principal. En esa com-

binación tienen su origen figuras bien conocidas por todos, como, por ejemplo, la del intelecto práctico emparejado con la sensación, la del intelecto especulativo entreverado de intuición, la de la intuición artística que selecciona y representa sus creaciones mediante el juicio del sentimiento, la de la intuición filosófica que traduce sus visiones a ideas inteligibles con la ayuda de una potente inteligencia, etcétera.

670 El *statu quo* de las funciones conscientes imprime también su sello en la agrupación de las funciones inconscientes. Así, con un intelecto práctico consciente, por ejemplo, puede corresponderse una actitud inconsciente intuitivo-afectiva, en la que la función del sentimiento sufra una inhibición relativamente más intensa que la intuición. Por claro que esté que tales particularidades sólo revisten interés para quienes tenemos a nuestro cargo el tratamiento psicológico práctico de este tipo de casos, es importante que nosotros seamos también los primeros en estar al tanto de ellas. Muy a menudo, en efecto, he observado a médicos esforzándose con un intelectual exquisito, por ejemplo, por desarrollar directamente la función sentimental desde lo inconsciente. Un intento como éste está casi siempre condenado al fracaso, ya que implica que debe hacerse una violencia excesiva al punto de vista consciente. De tener éxito tales abusos, se suscita una dependencia compulsiva en toda regla del paciente con respecto al médico, una «transferencia», que ya sólo podrá anularse de un modo brutal, porque, al privarse al paciente por efecto de esa violencia de su punto de vista, éste pasa a ser representado por su médico. En cambio, a lo inconsciente y a la función en mayor grado reprimida se les abre, por expresarlo así, una puerta por sí sola, suficientemente custodiada además por el punto de vista consciente, cuando esa vía de desarrollo pasa por la función secundaria, es decir, por la función irracional en el caso de un tipo racional. Esta última, en efecto, proporciona al punto de vista consciente una visión hasta tal punto periférica y de conjunto de sus realidades y posibilidades como para que la consciencia disponga de una protección suficiente contra los efectos destructivos de lo inconsciente. A la inversa, con el fin de estar lo suficientemente preparado como para resistir los embates de lo inconsciente, un tipo irracional tiene en cambio necesidad de un mayor desarrollo de la función auxiliar racional accesible a su consciencia.

671 Las funciones inconscientes se encuentran en un estado animal y arcaico. La mayoría de las veces los símbolos en que cobran ellas figura en sueños y fantasías escenifican un combate o un encuentro entre dos animales o criaturas monstruosas.

11

DEFINICIONES

672 Tal vez le parezca innecesario al lector que agregue ahora al texto de mi investigación un capítulo en exclusiva dedicado a definir conceptos. Pero una larga experiencia me ha enseñado que en los trabajos psicológicos en particular uno no acaba nunca de pecar de cauteloso en lo relativo a los conceptos y expresiones utilizados, ya que no hay ningún otro campo en el que varíe hasta tal punto el significado de unos y otras, ni en el que tan comunes sean las ocasiones en que por este motivo se suscitan los más pertinaces malentendidos. Esta desventaja parece deberse no solamente a la juventud de la ciencia psicológica, sino también al hecho de que dentro de esta última el material empírico, el material de observación científico, no puede exponerse, por así decirlo, de forma concreta y ante los ojos del lector. El investigador psicológico se ve sin cesar obligado a exponer la realidad que observa por medio de descripciones amplias y en alguna manera indirectas. De una exposición directa sólo cabe hablar en la medida en que se comuniquen hechos elementales susceptibles de una medición cuantitativa. Pero ¿qué parte de la psicología real del ser humano puede experimentarse y observarse como un hecho de tales características? Tales hechos existen, y con mis estudios sobre la asociación[1] creo haber demostrado que es posible someter a medición hechos sumamente complejos. Pero quien haya profundizado todavía más en la esencia de la psicología, pidiendo de ella que aspire a algo más que quedarse miserablemente confinada como ciencia dentro de los límites metodo-

1. Jung, *Estudios diagnósticos de asociación* [OC 2].

lógicos de las ciencias naturales, se habrá también dado cuenta de que con un método experimental no sólo no se conseguirá nunca ni de ningún modo hacerle justicia a la naturaleza del alma humana, sino ni tan siquiera ofrecer un perfil aunque sólo sea aproximadamente fiel de los complejos fenómenos anímicos.

673 En cuanto abandonamos el terreno de los hechos cuantitativamente mensurables, pasamos, ahora bien, a depender de *conceptos*, que son los que tienen que reemplazar ahora a nuestras cifras y mediciones. La precisión que estas últimas confieren a los hechos observados sólo cabe reemplazarla mediante *conceptos igual de precisos*. Pero como sabemos demasiado bien todos los que investigamos y trabajamos en este campo, los conceptos en la actualidad corrientes en psicología están aquejados de una imprecisión y ambigüedad tan grandes que apenas si podemos entendernos mutuamente. Tómese como ejemplo el concepto de «sentimiento»: hágase un esfuerzo por representarse todo lo que suele subsumirse bajo el mismo, y se tendrá una idea bastante clara de lo variable y equívoco de los conceptos psicológicos. Y, sin embargo, con él está expresándose algo del todo característico, que podrá no ser mensurable en términos cuantitativos, pero que no por eso deja de existir bien tangiblemente. No puede renunciarse sin más a ello, como hace la psicología de Wundt, negándose que estos hechos constituyan fenómenos básicos y esenciales, y reemplazándolos por hechos elementales o disolviéndolos en ellos, porque a lo que de este modo está renunciándose es a una parte fundamental de la psicología.

674 Para eludir las malas consecuencias que plantea esa excesiva estima concedida a la metodología científica, no hay otro remedio que refugiarse en conceptos bien definidos, y para poder disponer de éstos es necesario el trabajo de muchos investigadores, de lo que podríamos llamar una suerte de *consensus gentium*. Pero como esto último, de cara sobre todo al futuro más inmediato, no tiene nada de sencillo, cada uno de nosotros tiene entretanto que hacer al menos un esfuerzo por conferir a sus conceptos precisión y exactitud, cosa que como mejor seguramente estaremos en disposición de llevar a cabo es esclareciendo el significado de aquellos que utilizamos normalmente, posibilitando de esta manera que cualquiera pueda comprobar lo que queremos decir con ellos.

675 Para dar cumplida satisfacción a esta necesidad, voy ahora a comentar por orden alfabético mis principales conceptos psicológicos, rogando a la vez al lector que, cada vez que tenga alguna duda, traiga a su memoria estas explicaciones. Por su propio peso cae que con todas estas aclaraciones y definiciones lo único que pretendo es acreditar el significado que doy habitualmente a los concep-

tos que utilizo, sin que eso implique en modo alguno que aquél haya de ser en toda circunstancia el único posible o correcto.

676 *Abstracción* [*Abstraktion*]. La abstracción, como su mismo nombre indica, es la extracción o segregación de un contenido (de un significado, una característica general, etc.) de un conjunto integrado además de él por otros elementos, cuya combinación en un todo constituye una realidad única o singular y, por tanto, no comparable a ninguna otra cosa. Como la unicidad, especificidad e incomparabilidad suponen un obstáculo para el conocimiento, los otros elementos unidos al contenido que se considere como esencial conocer están condenados a parecer irrelevantes en comparación con él.

677 La abstracción es, por tanto, esa operación mental que libera al contenido o hecho que se contempla como esencial de sus vínculos con los elementos que se consideran como irrelevantes, distinguiéndolo o *diferenciándolo* (*v.a.*) de ellos. *Abstracto* en un sentido amplio es entonces todo lo que ha sido separado de sus vínculos con lo que se considera que no formaría parte de su significado más propio.

678 La abstracción es una operación característica de las funciones psicológicas en cuanto tales. Hay tanto un *pensamiento* abstrayente como un *sentimiento*, *sensación* e *intuición* (*v.a.*) abstrayentes. El pensamiento abstrayente destaca los contenidos poseedores de propiedades racionales y lógicas de lo que no forma parte de ellos. El sentir abstrayente hace eso mismo con un contenido que posea características emotivas, y la sensación y la intuición proceden en iguales términos con sus contenidos respectivos. Debido a ello, hay tanto ideas abstractas como sentimientos abstractos, siendo estos últimos eso a lo que Sully llama sentimientos «intelectuales», «estéticos» y «morales»[2]. Nahlowsky agrega a todos ellos el sentimiento religioso[3]. Los sentimientos abstractos se corresponderían en mi perspectiva con los sentimientos «elevados» o «ideales» de Nahlowsky, y yo los sitúo al mismo nivel que las ideas abstractas. A las sensaciones abstractas tendría que designárselas como «sensaciones estéticas», diferenciándoselas así de las sensoriales (*v. sensación*), y a las intuiciones abstractas, como «intuiciones simbólicas», para de este modo distinguirlas de las fantásticas (*v. fantasía* e *intuición*).

679 En este trabajo uno asimismo al concepto de abstracción la captación del proceso psicoenergético por ella implicado. Cuando adopto una actitud abstrayente con respecto al objeto, no dejo que éste me afecte como un todo, sino que segrego una parte de él de sus

2. Sully, *The Human Mind* II, cap. 16.
3. Nahlowsky, *Das Gefühlsleben*, p. 48.

vínculos excluyendo sus partes irrelevantes. Lo que busco es prescindir del objeto como un todo singular y específico y abstraer únicamente una parte de él. Bien es cierto que me está dada la captación del todo, pero no me concentro en ella ni mi interés fluye tampoco en el todo, sino que se retira del objeto como tal todo retornando junto con la parte abstraída a mí mismo, es decir, a mi mundo conceptual, preparado o constelado con el fin de abstraer una parte del objeto. (No puedo abstraerme del objeto más que en virtud de una constelación conceptual subjetiva.) El «interés» lo concibo como *energía* o *libido* (*v.a.*) que confiero al objeto como un valor, o que éste atrae en su dirección, a veces en contra de mi voluntad o sin que yo sea consciente de ello. De ahí que me represente la abstracción como un proceso en que retraigo libido del objeto, como un refluir del valor del objeto a un contenido subjetivo abstracto. La abstracción, por tanto, implica para mí una *devaluación* energética *del objeto*. La abstracción, expresándolo ahora con otras palabras, es un movimiento que *introvierte* libido (*v. introversión*).

680 Llamo «abstrayente» a una *actitud* (*v.a.*) cuando ésta opera una introversión y asimila a la vez una parte del objeto que se considera como esencial a un contenido abstracto disponible en el sujeto. Cuanto más abstracto es un contenido, menos *representable* es. Hago mía la idea kantiana según la cual un concepto es tanto más abstracto «cuanto más se dejan fuera de él las diferencias de las cosas»[4], en el sentido de que la abstracción en su grado máximo se aleja absolutamente del objeto, elevándose así al nivel más alto de irrepresentabilidad, contenido abstracto, este último, al que yo llamo *idea* (*v.a.*). A la inversa, un contenido abstracto todavía representable o intuible en alguna medida es para mí un concepto concreto (*v. concretismo*).

681 *Afecto* [*Affekt*]. Por «afecto» debe entenderse un estado afectivo caracterizado, de un lado, por una perceptible inervación física y, de otro, por un peculiar trastorno del proceso de representación[5]. Del término «emoción» me sirvo como un sinónimo del de afecto. A diferencia de Bleuler (*v. afectividad*), insisto en distinguir los *sentimientos* de los afectos, pese a ser consciente de que, desde el momento en que todo sentimiento desencadena inervaciones físicas al alcanzar una cierta intensidad, convirtiéndose así en un afecto, las transiciones entre ellos tienen que considerarse como fluidas. Razones prácticas aconsejan, no obstante, que se los distinga entre sí, por-

4. Kant, *Logik*, § 6.
5. Al respecto cf. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie* III, pp. 209 ss.

que mientras que el sentimiento puede ser una función de la que el sujeto disponga libremente, el afecto no acostumbra por lo común a serlo. También se diferencia claramente el afecto del sentimiento por las notables inervaciones físicas que acompañan al primero, que en su mayor parte se ausentan en el caso del segundo o poseen en su caso una intensidad tan reducida como para que no pueda registrárselas —como ocurre, por ejemplo, en los fenómenos psicogalvánicos[6]— más que con instrumentos muy sensibles. El afecto se acumula debido a la sensación de las inervaciones físicas por él suscitadas. Esta observación dio origen a la teoría de los afectos de James-Lange, la cual identifica en las inervaciones físicas la causa del afecto en cuanto tal. Frente a esta forma extrema de ver las cosas, yo concibo el afecto, por una parte, como un estado afectivo psíquico y, por otra, como un estado fisiológico de inervación, cada uno de los cuales tiene en el otro un efecto acumulativo y recíproco, de tal modo que al sentimiento intensificado se asocia, en otras palabras, un componente sensorial, por el que el afecto se aproxima más a las *sensaciones* (*v.a.*) y se diferencia esencialmente del estado afectivo. Los afectos pronunciados, es decir, acompañados de fuertes inervaciones físicas no los incluyo en los dominios de la función sentimental, sino en los de la función sensorial (*v. función*).

682 *Afectividad* [*Affektivität*]. El de afectividad es un concepto acuñado por Eugen Bleuler, con el que se designan y agrupan en un solo término «no sólo los afectos en el sentido propio de esta expresión, sino también los sentimientos o tonos afectivos leves de placer y displacer»[7]. De la afectividad distingue Bleuler, por un lado, las impresiones sensoriales y demás sensaciones físicas, y, por otro, los «sentimientos» que cabe considerar como procesos perceptivos internos (sentimientos, por ejemplo, de certeza o de probabilidad) o como ideas o conceptos difusos[8].

682a *Ánima* [*Anima*], *ánimus* [*Animus*]. Véase *alma* [*Seele*], *imagen del alma* [*Seelenbild*].

6. Féré, «Note sur des modifications de la résistance électrique...», en *Comptes rendus de la Société de Biologie* XL, pp. 217 ss. Veraguth, «Das psychogalvanische Reflexphänomen»: *Monatsschrift für Psychologie und Neurologie* XXI (1907), p. 387. Jung, «Sobre los fenómenos psicofísicos concomitantes en el experimento de asociación» [OC 2,12]. Binswanger, *Über das Verhalten des psychogalvanischen Phänomens...*, en *Diagnostische Assoziationsstudien* II, p. 113.

7. Bleuler, *Affektivität, Suggestibilität, Paranoia*, p. 6.

8. *Ibid.*, pp. 13 s.

683 *Apercepción* [*Apperzeption*]. La apercepción es un proceso psíquico por el que se agrega un contenido nuevo a contenidos ya existentes y similares a él, de tal modo que pueda concebírselo como entendido o designárselo como claro[9]. Se distingue entre una apercepción *activa* y una apercepción *pasiva*. La primera es un proceso en el que el sujeto, por propia decisión y teniendo sus propios motivos, capta conscientemente con atención un contenido nuevo y lo asimila a otros contenidos de los que ya dispone; la segunda es un proceso en el que un nuevo contenido se impone a la consciencia desde fuera (a través de los sentidos) o desde dentro (desde lo inconsciente), obligándola en cierto modo a prestarle su atención y reparar en él. En el primer caso el sujeto de la actividad reside en el yo, y en el segundo en el nuevo contenido al que la consciencia se ha visto forzada a prestar su atención.

684 *Arcaísmo* [*Archaismus*]. Con el término «arcaísmo» denoto el carácter *antiguo* de los contenidos y funciones psíquicos. Trátase aquí no de antigüedades arcaicas, es decir, objeto de imitación, como las esculturas romanas del período tardío, por ejemplo, o las construcciones neogóticas del siglo XIX, sino de características que poseen el carácter de *reliquias*. Como tales características han de verse todos esos rasgos psicológicos que coinciden en lo fundamental con las características de la mentalidad primitiva. Está claro que arcaicas en este sentido son ante todo las fantasías de lo inconsciente, es decir, los productos de la actividad de la fantasía inconsciente que alcanzan el umbral de la consciencia. La cualidad de la imagen es arcaica cuando posee evidentes paralelos mitológicos[10]. Arcaicas son las asociaciones analógicas de la fantasía inconsciente, al igual que su simbolismo (*v. símbolo*). Arcaica es la relación de identidad con el objeto (*v. identidad*), la *participation mystique* (*v.a.*). Arcaicos son el concretismo del pensar y del sentir. Arcaicas son también la compulsión y la incapacidad de dominarse a sí mismo (en estados en que se es arrastrado por fuerzas superiores). Y arcaica es la fusión de las funciones psicológicas (*v. diferenciación*) entre sí, por ejemplo de pensamiento y sentimiento, de sentimiento y sensación, y de sentimiento e intuición, así como la fusión de las partes de una función (*audition colorée*) o la ambitendencia y ambivalencia de Bleuler, es decir, la fusión con lo contrario de una cosa, de un sentimiento, por ejemplo, con el sentimiento a él opuesto.

9. Cf. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie* I, p. 322.
10. Al respecto cf. Jung, *Transformaciones y símbolos de la libido* (nueva ed.: *Símbolos de transformación* [OC 5]).

684a *Arquetipo* [*Archetyp*]*. Véase *imagen* [*Bild*].

685 *Asimilación* [*Assimilation*]. La asimilación es una adecuación de un nuevo contenido de consciencia al material subjetivo ya disponible[11], en la que se pone especialmente de relieve la similitud del nuevo contenido con dicho material, en ocasiones para perjuicio de la singularidad de aquél[12]. En rigor, la asimilación es un proceso aperceptivo (*v. apercepción*), que sin embargo se distingue de la pura apercepción por lo que hay en él de adecuación al material subjetivo. En este sentido dice Wundt:

> Cuando más evidente resulta en las representaciones esta forma de crear ideas [la asimilación] es al originarse por reproducción los elementos que operan la asimilación, y los asimilados por una impresión inmediata de los sentidos. Los elementos de las imágenes de la memoria son entonces proyectados en cierto modo en el objeto externo, de modo que la percepción sensorial realizada, sobre todo cuando el objeto y los elementos reproducidos difieren entre sí considerablemente, parece una ilusión que nos engaña sobre la verdadera naturaleza del objeto[13].

686 Yo empleo «asimilación» en un sentido un poco más amplio como una adecuación del objeto al sujeto en general, contraponiéndola a la *desasimilación* como una adecuación del sujeto al objeto y como una alienación del sujeto respecto de sí mismo en interés del objeto, trátese de un objeto externo o de un objeto «psicológico», como sería el caso, por ejemplo, de una idea.

687 *Consciencia* [*Bewusstsein*]. Por «consciencia» entiendo esa vinculación de contenidos psíquicos con el yo (*v. yo*) que es como tal percibida por éste[14]. Las relaciones con el yo no percibidas como tales relaciones por éste son *inconscientes* (*v.a.*). La consciencia es la función o actividad[15] que mantiene esa relación de los contenidos psíquicos con el yo. La consciencia no es idéntica a la *psique*, ya que ésta constituye el conjunto de todos los contenidos psíquicos,

* La estructura arquetípica ocupó siempre un lugar central en las investigaciones de Jung. Sin embargo, el significado de este concepto no llegó a acuñarse definitivamente sino con el paso del tiempo. Cf. Jung, *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* (OC 7,2); *Las raíces de la consciencia* (OC 9/1), etcétera.

11. Wundt, *Logik* I, p. 20.

12. Cf. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, p. 104.

13. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie* III, p. 529.

14. Natorp, *Einleitung in die Psychologie*, p. 11; así como Lipps, *Leitfaden der Psychologie*, p. 3.

15. Cf. Riehl, *Zur Einführung in die Philosophie*, p. 161. Riehl concibe también la consciencia como «actividad», como un «proceso».

los cuales no están necesariamente vinculados en su totalidad con el yo, es decir, no tienen por qué estar relacionados con él hasta el punto de llegar por ello a ser conscientes. Hay una multiplicidad de complejos psíquicos que no tienen por qué estar forzosamente vinculados con el yo[16].

688 *Imagen* [*Bild*]. Cuando hablo en este trabajo de «imagen» lo que significo con este término no es el reflejo psíquico del objeto externo, sino una visión que tiene su origen en el lenguaje de la poesía: la *imagen fantástica* sólo indirectamente relacionada con la percepción del objeto externo. Esta imagen tiene en realidad su base en la actividad inconsciente de la fantasía, apareciéndose a la consciencia como un producto de la misma de forma más o menos brusca, a la manera, por ejemplo, de una visión o alucinación, pero sin estar aquejada del carácter patológico de éstas, es decir, sin formar parte de un cuadro morboso clínico. La imagen tiene el carácter psicológico de una representación fantástica y nunca el carácter cuasi real de la alucinación, es decir, nunca substituye a la realidad, y es siempre diferenciada de la realidad sensorial viéndosela como una imagen «interna». Lo normal es que carezca también de toda proyección en el espacio, aunque en casos excepcionales puede aparecer en cierto modo desde fuera. Esta forma de manifestación debe calificarse de «arcaica» (*v.a.*) en los casos en que no es directamente patológica, cosa que sin embargo en modo alguno anularía su carácter arcaico. A nivel primitivo, es decir, en la mentalidad de los hombres primitivos, es fácil que la imagen interna sea proyectada en el espacio como una visión o una alucinación auditiva, sin que por ello tenga sin embargo que considerársela como patológica.

689 Aunque lo normal sea que la imagen no tenga valor de realidad, en según qué circunstancias puede poseer una importancia tanto mayor para la vida anímica, es decir, un importante valor *psicológico*, que representa una realidad «interna» que en ocasiones reviste más importancia que la realidad «externa». En este tipo de casos, el individuo no se orienta por la adaptación a la realidad, sino por la adaptación a sus exigencias internas.

690 La imagen interna es una magnitud compleja compuesta por materiales diversísimos de procedencia igual de heterogénea. Pero no es un conglomerado, sino un producto unitario que tiene su propio y autónomo significado. Es una *expresión* concentrada de la *situación global psíquica* y no meramente, ni en su mayor parte, de contenidos pura y simplemente inconscientes. Bien es cierto que

16. Jung, *Sobre la psicología de la* dementia praecox*: un ensayo* [OC 3,1].

también es una expresión de contenidos inconscientes, pero no de todos ellos en general, sino únicamente de los constelados en ese momento. Esa constelación es resultado, por un lado, de la actividad espontánea de lo inconsciente y, por otro, de la situación de la consciencia en ese instante, la cual está a la vez estimulando siempre la actividad de los materiales subliminales intrínsecos e inhibiendo los extrínsecos. Debido a ello, la imagen es una expresión tanto de la situación inconsciente como de la situación consciente del momento, por lo que la interpretación de su significado no puede partir ni sólo de la consciencia ni sólo de lo inconsciente, sino única y exclusivamente de sus relaciones mutuas.

691 Digo que la imagen es «primigenia»[17] cuando posee un carácter *arcaico*, y hablo de que posee dicho carácter arcaico cuando la imagen presenta una llamativa coincidencia con conocidos motivos psicológicos, caso en el que, por un lado, ella es sobre todo una expresión de motivos originados en lo *inconsciente colectivo* (*v.a.*) y, por otro, una señal de que los factores que en ese momento están influyendo en la consciencia poseen un carácter más bien colectivo que personal. Una imagen *personal* no tiene ni carácter arcaico ni significado colectivo, sino que expresa contenidos de lo inconsciente personal y una situación consciente condicionada por factores personales.

692 La imagen primigenia, a la que también he llamado «arquetipo», siempre es colectiva, es decir, común al menos a naciones y épocas enteras. Lo más probable es que los motivos psicológicos más fundamentales de todas las razas y épocas sean comunes. En sueños y fantasías de enfermos mentales de raza negra, por ejemplo, he podido probar la presencia de toda una serie de motivos de la mitología griega[18].

693 Desde el punto de vista causal de la ciencia, es posible concebir la imagen primigenia como un precipitado mnémico o *engrama* —por decirlo en palabras de Semon— nacido en la condensación de incontables procesos de parecida naturaleza. De acuerdo con esta perspectiva, la imagen es un precipitado y, por tanto, el molde básico típico de una experiencia anímica determinada y que está una y otra vez repitiéndose. Como motivo mitológico es una manifestación, que está operando sin cesar y reiterando una y otra vez su aparición, que evoca una determinada experiencia anímica o consti-

17. Apoyándome en J. Burckhardt. Cf. Jung, *Transformaciones y símbolos de la libido* [ed. orig. 1912], p. 35 (nueva ed.: *Símbolos de transformación* [OC 5]).

18. Para un notable ejemplo de una imagen arcaica cf. Jung, *Transformaciones y símbolos de la libido* [ed. orig. 1912], pp. 94 s. (nueva ed.: *Símbolos de transformación* [OC 5]).

tuye una adecuada formulación de ella, y desde este punto de vista es la expresión psíquica de una determinada disposición anatómico-fisiológica. Si se considera que una determinada estructura anatómica sería el resultado de la acción de las condiciones ambientales sobre la materia viviente, la imagen primigenia respondería en su constante y universal aparición a una acción externa igual de universal y persistente, que tendría por ello que poseer el carácter de una ley natural. De este modo podrían relacionarse los mitos con la naturaleza —por ejemplo, los mitos solares con la salida y la puesta diarias del Sol, o con la alternancia igual de evidente de las estaciones—, cosa que han hecho y siguen haciendo de hecho muchos mitólogos. Pero con eso seguiría sin haberse dado respuesta a la pregunta de por qué no aparecen sin más el Sol y sus cambios visibles directamente y sin rodeos como contenido del mito. El hecho, sin embargo, de que el Sol, la Luna o los fenómenos meteorológicos hagan aparición como mínimo en forma alegórica, nos indica que la psique está colaborando por su cuenta, en una colaboración que, por tanto, en este caso no puede ser de ningún modo ni un simple producto ni un mero calco de los factores medioambientales. De lo contrario, en efecto, ¿de dónde recibiría ella la capacidad para adoptar un punto de vista ajeno a lo percibido por los sentidos? ¿Y de dónde le vendría la capacidad de hacer algo más o algo distinto que limitarse a confirmar el testimonio de estos últimos? Teniendo presentes estas preguntas, la teoría científico-causalista de los engramas de Semon resulta insuficiente. De ahí que estemos obligados a suponer que la estructura de hecho presentada por el cerebro no sólo debe lo peculiar de su naturaleza a la acción de las condiciones medioambientales, sino también a las particulares e independientes características de la materia viviente, es decir, a una ley inherente a la vida misma. La naturaleza dada del organismo es así un producto, por un lado, de las condiciones externas y, por otro, de las determinaciones intrínsecas de la realidad viviente, y en correspondencia con ello la imagen primigenia ha de relacionarse igual de incuestionablemente tanto con ciertos procesos naturales tangibles sin cesar renovados y, por ello, siempre operantes, como con ciertas determinaciones internas de la vida mental y de la vida en general. A la luz se enfrenta el organismo con una nueva creación, el ojo, y al proceso natural se enfrenta la mente con una imagen simbólica que capta éste como capta el ojo la luz. Y como constituye el ojo un testimonio de la acción creadora específica e independiente de la materia viviente, la imagen primigenia es también una manifestación del específico poder creador incondicionado de la mente.

694 La imagen primigenia es, así, una expresión sintetizadora del proceso viviente. Ella confiere a las percepciones sensoriales y mentales internas de entrada desordenadas e inconexas un significado que las ordena y vincula entre ellas, liberando de este modo a la energía psíquica de su ligazón a la mera e incomprendida percepción. Pero, a la vez, liga también a las energías liberadas por la percepción de los estímulos a un significado determinado, que encarrila la acción por las vías a éste correspondientes. Libera energía no utilizable y estancada remitiendo la mente a la naturaleza, y trasvasando el simple instinto natural a moldes mentales.

695 La imagen primigenia es la precursora de la *idea* (*v.a.*), su suelo materno. A partir de ella desarrolla la razón, abstrayéndose del *concretismo* (*v.a.*) forzoso y específico de la imagen primigenia, un concepto —es decir, una idea— que sin embargo es distinto de todos los demás conceptos por no estar dado a la experiencia y constituir un principio subyacente a toda experiencia posible. Esta característica la hereda la idea de la imagen primigenia, que como expresión de la estructura específica del cerebro confiere también a toda experiencia una forma determinada.

696 El nivel de eficacia psicológica de la imagen primigenia viene determinado por la actitud del individuo. De ser ésta introvertida, se sigue de un modo natural, por efecto de la substracción de libido al objeto externo, una mayor acentuación del objeto interno, de la idea, y como consecuencia de ello las ideas viven un intenso desarrollo a lo largo de la senda inconscientemente marcada por la imagen primigenia. De este modo, esta última empieza por manifestarse de forma indirecta, mientras que el ulterior desarrollo del pensamiento desemboca en la idea, la cual no es otra cosa que la imagen primigenia elevada a su formulación intelectual. A transcender la idea sólo conduce el desarrollo de la función opuesta; en otros términos, una vez captada la idea intelectualmente, ésta aspira a hacerse sentir en la vida, por lo que se atrae al sentimiento, que sin embargo en este caso está mucho menos diferenciado que el pensamiento y es, por ello, mucho más concretístico que él. El sentimiento es, por ello, impuro y, al estar poco diferenciado, se halla aún fusionado con lo inconsciente, por lo que el individuo no es capaz de unir a la idea un sentir de estas características. En un caso como éste, la imagen primigenia hace ahora aparición en el campo visual interno como un *símbolo* (*v.a.*), de tal modo que si en virtud de su naturaleza concreta aquélla comprende así, por un lado, el sentimiento aún indiferenciado, en virtud de su significado incluye, por otro, también a la idea —de la que es en definitiva su madre—, uniendo así idea y sentimiento. De esta suerte la imagen primigenia hace apa-

rición como una mediadora, dando así a la vez prueba de su poder redentor, que en las religiones nunca ha dejado de poseer. Lo que Schopenhauer dice de la idea yo preferiría, por ello, verlo más bien referido a la imagen primigenia, porque la *idea*, como he señalado en la definición de este concepto, no debe concebirse siempre como una realidad por entero apriórica, sino también como un producto derivado y desarrollado a partir de otra cosa.

697 Al citar a continuación las palabras de Schopenhauer, suplicaría por ello al lector que donde en el texto figura el término «idea» lea en su lugar «imagen primigenia», a fin de hacerse una idea lo más clara posible de lo que estoy queriendo decirle aquí.

> [La idea] nunca es conocida por el individuo como tal, sino sólo por quien se ha elevado a la condición de sujeto puro del conocimiento por encima de toda voluntad y toda individualidad; a ella, pues, sólo puede llegar el genio, o quien por haber enaltecido, casi siempre inspirado por las obras del genio, la facultad de su puro conocimiento, posea un temperamento genial. Debido a ello, tampoco es ella comunicable por definición, sino sólo con condiciones, como sucede con las ideas concebidas y reproducidas en la obra de arte (por ejemplo), que no hablan a cada cual más que en los términos de su propia valía intelectual.
>
> La idea es la unidad desintegrada en la multiplicidad en virtud de la forma temporal y espacial de nuestra aprehensión intuitiva.
>
> El concepto es como un recipiente inerte en el que las cosas metidas en él coexisten de hecho unas con otras, pero del que no puede sacarse nada que no se haya introducido en él previamente, mientras que la idea, en quien la haya captado, engendra nociones que constituyen una novedad con respecto al concepto homónimo: como un organismo vivo, en crecimiento y dotado de poder generador, que diera a luz cosas que no estaban almacenadas en él[19].

698 Schopenhauer se dio perfecta cuenta de que la «idea», es decir, la imagen primigenia en los términos en que yo la defino, no puede alcanzarse por la misma vía en que son forjados un concepto o una «idea» (en el sentido kantiano de este último término como un «concepto formado a partir de nociones»[20]), sino que con este fin es necesario un elemento distinto del entendimiento raciocinante, el «temperamento genial» del que, por ejemplo, habla aquí Schopenhauer, con el que lo único en significarse es un estado afectivo. En efecto, desde la idea no puede llegarse a la imagen primigenia a me-

19. *El mundo como voluntad y representación* I, § 49.
20. *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Kehrbach, p. 279.

nos de continuar andando por la senda que condujo a la idea, más allá de la cumbre por ésta constituida, hasta alcanzarse la función opuesta.

699 La ventaja con que cuenta la imagen primigenia con respecto a la claridad de la idea es su vitalidad. La imagen primigenia es un organismo viviente independiente «dotado de poder generador», pues es una organización heredada de la energía psíquica, un sistema consolidado que no sólo es una expresión del discurrir del proceso energético, sino también una posible vía para ese discurrir. Por un lado, describe la manera en que el proceso energético ha venido una y otra vez discurriendo sin excepción desde tiempo inmemorial, y por otro, hace posible simultáneamente una y otra vez su repetición regular, posibilitando una aprehensión o captación psíquica de las situaciones capaz de ofrecer una y otra vez a la vida una nueva vía por la que continuar su marcha. En dicho sentido constituye el necesario contrapunto del *instinto*, el cual es una conducta adecuada a un propósito que, sin embargo, tiene como presupuesto una aprehensión igual de pertinente y adecuada a un propósito de la situación correspondiente. Esa aprehensión de la situación dada en cada caso es garantizada por la imagen *a priori* preexistente. Ésta representa esa fórmula susceptible de aplicación sin la cual no sería posible aprehender ningún hecho nuevo.

700 *Pensar / pensamiento* [*Denken*]. Concibo el pensamiento como una de las cuatro funciones psicológicas básicas (*v. función*). El pensamiento es esa función psicológica que pone (conceptualmente) en relación, obedeciendo leyes propias, contenidos de representación dados. Es una actividad aperceptiva, en la que como tal hay que distinguir una actividad intelectual *pasiva* y una *activa*. El pensamiento activo es un acto voluntario, el pasivo un simple suceso. En el primer caso soy yo quien por su cuenta somete los contenidos de la representación a un acto judicativo voluntario; en el segundo las relaciones conceptuales se establecen por sí solas, formándose también juicios que, en según qué casos, se contradicen con mis intenciones o no se corresponden con mis fines, y que, por ello, carecen de entrada para mí de todo sentido de la dirección, pese a lo cual más tarde puedo llegar a reconocerles su estar dirigidos a través de un acto activo de apercepción. El pensamiento activo coincidiría, por tanto, con mi idea de *pensamiento dirigido*[21]. En la obra citada abajo defino todavía de forma insatisfactoria el pensamiento pasivo

21. Jung, *Transformaciones y símbolos de la libido*, § 11 ss. (nueva ed.: *Símbolos de transformación* [OC 5]).

como un «fantasear» o «tener fantasías»[22]. Hoy hablaría en términos de un pensamiento *intuitivo*.

701 El simple yuxtaponerse de las ideas, cosa a la que algunos psicólogos dan el nombre de pensamiento *asociativo*, no es para mí pensamiento, sino mera *ideación*. A mi juicio, de pensamiento sólo debería hablarse allí donde se vinculan representaciones mediante un concepto, es decir, donde, por decirlo en otros términos, concurre un acto judicativo, responda éste o no a nuestras intenciones.

702 A la facultad del pensamiento dirigido la llamo *intelecto*, y a la facultad del pasivo o pensamiento no dirigido la llamo *intuición intelectual*. Digo, además, que el intelecto, el pensamiento dirigido, es una función *racional* (*v.a.*) porque los contenidos de la representación son por él organizados según conceptos de acuerdo con lo preestablecido por una norma racional de la que soy consciente. En cambio, el pensamiento no dirigido, la intuición intelectual, es para mí una función *irracional* (*v.a.*), porque los contenidos de la representación son por él juzgados y organizados de acuerdo con normas de las que no tengo consciencia y de las que, por ello, no puedo decir que sean acordes con la razón. Dado el caso, puedo, no obstante, reconocer a posteriori que el juicio intuitivo respondía también a la razón, pese a que se haya substanciado por una vía que a mí me parecía irracional.

703 Por pensamiento emotivo no entiendo un pensamiento intuitivo, sino un pensamiento que depende del sentimiento, es decir, un pensar que no sigue sus propias leyes lógicas, sino que está subordinado al principio del sentir. En el pensamiento emotivo las leyes de la lógica están ahí sólo en apariencia y en realidad han sido anuladas en interés de las intenciones afectivas.

704 *Diferenciación* [*Differenzierung*]. Diferenciación significa desarrollo de diferencias, singularización de partes con respecto a un todo. En este trabajo empleo el concepto de diferenciación en relación fundamentalmente con las funciones psicológicas. Mientras una función siga hasta tal punto fusionada con una o varias funciones distintas de ella —pensamiento con sentimiento, sentimiento con sensación, etc.— como para resultarle del todo imposible operar por sí sola, se halla en estado *arcaico* (*v.a.*), es decir, no está diferenciada, no se ha desgajado aún del todo como una parte específica, ni es capaz de subsistir como tal por sí misma. Un pensamiento no diferenciado es incapaz de pensar separado de las demás funciones; a su discurrir, en otros términos, están constantemente agregán-

22. *Ibid.*, p. 19.

dose sensaciones, sentimientos o intuiciones. Y un sentimiento no diferenciado está mezclado, por ejemplo, con sentimientos y fantasías, como sucede, por ejemplo, en la sexualización freudiana de sentimientos e ideas en la neurosis. Lo normal es que la función no diferenciada se caracterice igualmente por su *ambivalencia* y *ambitendencia*[23], es decir, por ir claramente ligada en ella a toda afirmación su negación correspondiente, dando así lugar a las típicas inhibiciones a que está sujeto el empleo de estas funciones. La función no diferenciada presenta fusiones aun en sus mismas partes componentes; una facultad sensorial no diferenciada, por ejemplo, se ve estorbada por la confusión en ella de las distintas esferas sensoriales (como en la *audition colorée*), y un sentimiento no diferenciado por el amalgamamiento, por ejemplo, de amor y odio. Toda función que siga siendo inconsciente en su totalidad o en su mayor parte es igualmente una función no diferenciada, todavía fusionada en sus mismas partes constituyentes y con otras funciones. La diferenciación consiste en la desagregación de la función de las demás funciones y en la desagregación de sus componentes entre sí. Sin diferenciación no es posible una dirección, porque la dirección o direccionalidad de una función se basa en el apartamiento y exclusión de lo extrínseco. La fusión con lo extrínseco hace imposible toda direccionalidad; sólo una función diferenciada *puede ser orientada en una dirección*.

704a *Desasimilación* [*Dissimilation*]. Véase *asimilación* [*Assimilation*].

705 *Empatía* [*Einfühlung*]. La empatía es una introyección (*v.a.*) del objeto. Para una descripción más detallada de este concepto consúltese el capítulo 7. (Véase también *proyección.*)

706 *Actitud* [*Einstellung*]. Este concepto es una adquisición relativamente reciente de la psicología. Sus creadores fueron Müller y Schumann[24]. Mientras que Külpe[25] define la actitud como una predisposición de los centros sensorios o motores a reaccionar a un estímulo concreto o a un impulso constante, Ebbinghaus[26] la concibe en un sentido más amplio como un efecto del ejercicio por el que un hábito es introducido en una acción individual que se aparta de lo

23. Bleuler, «Die negative Suggestibilität»: *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift* (1904). «Zur Theorie des schizophrenen Negativismus»: *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift* (1910). *Lehrbuch der Psychiatrie*, pp. 92 y 285.

24. *Pflügers Archiv* 45, p. 37

25. *Grundriss der Psychologie*, p. 44.

26. *Grundzüge der Psychologie* I, pp. 681 s.

habitual. Nuestro empleo de la palabra sigue a Ebbinghaus. Para nosotros la actitud es una predisposición de la psique a reaccionar o actuar en una dirección determinada. El concepto de actitud reviste una importancia muy especial para la psicología de los fenómenos anímicos complejos, por sintetizar en una sola fórmula el específico hecho psicológico de que ciertos estímulos tengan efectos muy intensos en ciertas ocasiones y muy poco o ningún efecto en otras. Tener actitud significa estar preparado para algo concreto, incluso aunque ese algo sea inconsciente, porque tener actitud equivale a estar *a priori* dirigido hacia una cosa concreta, téngase o no una representación consciente de ella. Ese estar preparado que concibo yo que es la actitud consiste siempre en la presencia de una cierta constelación subjetiva, de una cierta combinación de factores o contenidos psíquicos que o bien imprimen a la conducta esta o aquella dirección determinadas, o bien perciben un estímulo externo de esta o aquella otra determinada manera. Sin la actitud no es posible una apercepción *activa* (*v.a.*). La actitud cuenta siempre con un punto de referencia, que puede ser consciente o inconsciente, porque una combinación ya constelada de contenidos nunca puede dejar de destacar, en el acto en que se apercibe de un nuevo contenido, esos atributos o elementos que parecen formar parte del contenido subjetivo, teniendo por ello lugar una selección o un juicio que excluye lo que no formaría parte de él. Qué forma y qué no forma parte del contenido lo decide la combinación o constelación de contenidos ya formada. Si el punto de referencia de la actitud es consciente o inconsciente, es cosa que no reviste importancia para los efectos selectivos de la actitud, porque la selección está ya dada *a priori* con la actitud y tiene lugar por lo demás de forma automática. No obstante, resulta útil que se distinga si es consciente o no, porque con suma frecuencia las actitudes presentes son siempre dos, de las cuales una de ellas es consciente y la otra inconsciente, lo que significa que la consciencia alberga una constelación de contenidos distinta de la albergada por lo inconsciente, una dualidad de la actitud particularmente clara en el caso de la neurosis.

707 El concepto de actitud presenta una cierta afinidad con el concepto de apercepción de Wundt, aunque con la diferencia de que el concepto de apercepción incluye el proceso en el que el contenido ya constelado es relacionado con el nuevo contenido que se trata de apercibir, mientras que el de actitud guarda en exclusiva relación con el contenido ya constelado subjetivamente. La apercepción es en cierto modo el puente que une el contenido ya existente y constelado con el contenido nuevo, mientras que la actitud es en cierto

modo el espolón del puente en una de las orillas, representando en este caso el nuevo contenido ese mismo espolón en la orilla opuesta. Actitud significa *expectación*, y esta última implica siempre una selección y una dirección. Un contenido fuertemente acentuado y presente en el campo visual de la consciencia (que puede estar acompañado de otros contenidos) forma una constelación determinada, que equivale a una actitud también determinada, porque un contenido consciente semejante promueve la percepción y apercepción de todo lo similar e inhibe las de todo lo dispar. Genera la actitud a él correspondiente. Este fenómeno, de carácter automático, es una de las principales razones que explican lo unilateral de la orientación consciente, y tendría como resultado una completa pérdida del equilibrio si no existiera en la psique una función autorreguladora y *compensatoria* (*v.a.*) que corrigiese la actitud consciente. En este sentido, lo dual de la actitud es, pues, un fenómeno normal, que sólo se hace notar siendo causa de trastornos cuando la unilateralidad consciente llega demasiado lejos.

708 En lo que tiene de *atención* ordinaria la actitud puede ser un fenómeno parcial de importancia sólo relativa o un principio general por el que sea gobernada la totalidad de la vida psíquica. Dependiendo de la disposición congénita, el influjo del entorno, la educación recibida, las experiencias vitales que hayan ido en general reuniéndose o las certezas personales, puede haber de ordinario presente una constelación de contenidos que genere sin cesar, y con frecuencia hasta en los detalles más nimios, una determinada actitud. Una persona hondamente consciente de los aspectos sombríos de la vida adopta de forma natural una actitud siempre tendente a anticipar desgracias, por lo que lo desequilibrado de su actitud consciente es compensado por una actitud inconsciente siempre tendente a esperar hechos felices. Una persona oprimida muestra una actitud consciente en la que están siempre previéndose nuevas vejaciones; de entre todo lo que le es dado experimentar selecciona siempre ese elemento, cuya presencia olfatea por todas partes. Su actitud inconsciente, por ello, aspirará a una situación de poder y superioridad.

709 Dependiendo de cuál sea la actitud habitual, la entera psicología del individuo ve modificada su orientación aun en sus rasgos más fundamentales. Aunque las leyes generales de la psicología sean válidas para todos los individuos, no por eso tipifican la conducta de todos ellos, porque el comportamiento de unos u otros será luego del todo diferente en función de cuál sea su actitud general. Ésta es siempre el resultado de todos los factores capaces de ejercer un influjo esencial sobre la psique y, por tanto, de la disposición congénita, la educación, la influencia del entorno, las experiencias vi-

tales, las certezas y convicciones conquistadas por *diferenciación* (*v.a.*), las ideas colectivas, etc. De no ser por la importancia, absolutamente fundamental, que reviste la actitud, habría que descartar la existencia de una psicología individual. Pero la actitud general es causa de tan enormes desplazamientos de fuerzas y modificaciones en la relación de las diversas funciones entre sí, que como consecuencia de ello se suscitan efectos globales que muy a menudo ponen en cuestión la validez de las leyes psicológicas generales. Aunque un cierto nivel de actividad sexual pueda, por ejemplo, parecer indispensable por motivos fisiológicos y psicológicos, hay individuos capaces de abstenerse en gran medida de la misma sin sufrir menoscabo por ello, es decir, sin que por dicho motivo quepa demostrar en su caso la presencia de consecuencias patológicas ni de limitación alguna de sus capacidades, mientras que en otros casos basta con nada más que leves trastornos en este campo para que se adviertan secuelas más que considerables de muy hondo calado. Cuán enormes son las diferencias individuales es cosa que tal vez venga a aclararla mejor que ninguna otra la cuestión de los placeres y displaceres. Aquí no hay prácticamente regla alguna que valga. ¿Qué no hay, en última instancia, que no sea para el hombre a veces motivo de agrado y a veces motivo de desagrado? Cualquier instinto y cualquier función pueden subordinarse a las demás y colaborar con ellas. El instinto del yo o de poder puede poner a la sexualidad a su servicio, o ésta abusar del yo en su beneficio. El pensamiento puede cubrirlo todo, y el sentimiento engullir pensamiento y sensación, siempre dependiendo de cuál sea la actitud.

710 En rigor, la actitud es un fenómeno individual que se sustrae al prisma de observación científico. Pero en la práctica es posible distinguir tipos de actitud determinados, en la medida en que cabe también distinguir ciertas funciones psíquicas. Cuando una función predomina de forma habitual, ello da lugar a una actitud típica. Dependiendo de cuál sea la naturaleza de la función diferenciada, las constelaciones de contenidos resultantes generan una correspondiente actitud. Se da, así, una actitud típicamente intelectual, sentimental, sensorial e intuitiva. Aparte de estos tipos de actitud puramente psicológicos, cuyo número podría tal vez incrementarse, hay también tipos sociales, es decir, tipos en los que imprime su sello una idea colectiva, caracterizados por los diferentes «ismos». Estas actitudes colectivamente condicionadas son en todo caso muy importantes, hasta el punto de que en ciertos casos su importancia es incluso mayor que la de las actitudes puramente individuales.

710a *Emoción* [*Emotion*]. Véase *afecto* [*Affekt*].

711 *Sensación* [*Empfindung*]. La sensación es a mi modo de ver una de las funciones psicológicas básicas (*v. función*). Wundt la cuenta asimismo entre los fenómenos psíquicos elementales[27]. La sensación o el hecho de tener una sensación es esa función psicológica que comunica un estímulo físico a la percepción. La sensación es, por ello, idéntica a la percepción. A la sensación ha de diferenciársela rigurosamente del *sentimiento*, al ser éste un proceso completamente distinto de ella, que, por ejemplo, puede asociarse a la sensación en forma de «tono afectivo». La sensación no sólo guarda relación con los estímulos físicos externos, sino también con los internos, es decir, con las alteraciones de los órganos internos.

712 Primariamente, la sensación es, por ello, *sensación sensorial*, es decir, una percepción mediada por los órganos de los sentidos y la «somestesia» (sensaciones cinestésicas, vasomotoras, etc.). Por un lado, es un componente de la representación, por comunicar a ésta la imagen perceptiva del objeto externo, y, por otro, un componente del sentimiento, por prestar a éste un carácter afectivo (*v. afecto*) a través de la percepción de los cambios somáticos. Como la sensación comunica a la consciencia dichos cambios, representa también los instintos fisiológicos. Pero, al no ser más que una función meramente perceptiva, no es idéntica a ellos.

713 Dentro de la sensación hay que distinguir entre una sensación sensorial o concreta y una sensación abstracta. La primera comprende las formas arriba mencionadas, mientras que con la segunda se designa una variante de sensación abstraída, es decir, separada de otros componentes psíquicos. La sensación concreta, en efecto, nunca es «pura», sino que está siempre mezclada con imágenes, sentimientos e ideas. En cambio, la sensación abstracta representa una variante diferenciada de percepción, a la que cabría llamar «estética» en la medida en que, siguiendo su propio principio, se segrega tanto de toda contaminación con las diferencias del objeto percibido como de toda contaminación con los sentimientos e ideas subjetivos, alcanzando así un grado de pureza que la sensación concreta jamás posee. La sensación concreta de una flor, por ejemplo, no sólo comunica la percepción de la flor misma, sino también de su tallo, sus hojas, su ubicación, etc. Se mezcla asimismo de inmediato con los sentimientos de agrado o desagrado suscitados por su aspecto, o con los aromas simultáneamente percibidos, o aun con ideas como, por ejemplo, la de su clasificación botánica. La sensación abs-

27. Para la historia del concepto de sensación cf. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie* I, pp. 350 ss. Dessoir, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*. Villa, *Einleitung in die Psychologie der Gegenwart*. Von Hartmann, *Die moderne Psychologie*.

tracta, por el contrario, destaca inmediatamente la nota sensorial más sobresaliente de la flor —la luminosidad rojiza de su colorido, por ejemplo—, convirtiéndola en el único o en el principal contenido de la consciencia, que de este modo queda singularizado con respecto a todas las contaminaciones que pueda insinuar. La sensación abstracta es sobre todo característica de los artistas. Como toda abstracción, es un producto de la diferenciación funcional y, por tanto, un fenómeno siempre derivado. La forma funcional original es siempre concreta, es decir, está siempre mezclada (*v. arcaísmo* y *concretismo*). La sensación concreta es como tal un fenómeno reactivo. La sensación abstracta, por el contrario, nunca está privada, como cualquier otra abstracción, de la voluntad, es decir, del componente de la dirección. La voluntad guiada por la abstracción de la sensación es la expresión y ejercicio de la *actitud sensorial estética*.

714 La sensación posee una gran intensidad en el niño y el primitivo, ya que predomina siempre sobre el pensamiento y el sentimiento, aunque no forzosamente sobre la intuición. Debido a ello, concibo la sensación como una percepción consciente, y la intuición como una percepción inconsciente. Sensación e intuición constituyen para mí un par de opuestos o dos funciones que se compensan mutuamente, como pensamiento y sentimiento. Como funciones autónomas, pensamiento y sentimiento se desarrollan tanto ontogenética como filogenéticamente a partir de la sensación. (Y, como es natural, a partir también de la intuición en tanto que forzoso contrapunto de la sensación.) Una persona cuya entera actitud está orientada por el principio de la sensación, pertenece al *tipo sensorial* (*v. tipo*).

715 Al ser un fenómeno elemental, la sensación constituye en definitiva un dato *a priori*, que, a diferencia de pensamiento y sentimiento, no está sujeto a las leyes de la razón. Considero, por ello, que la sensación es una función *irracional* (*v.a.*), a pesar de que al entendimiento le resulte posible captar en relaciones racionales un elevado número de sensaciones. Las sensaciones ordinarias son relativas, es decir, la estimación que se les otorga responde en su caso a lo intenso del estímulo físico. Las sensaciones patológicas, por el contrario, no son relativas, es decir, o son anormalmente débiles o anormalmente intensas; en el primer caso están inhibidas, y en el segundo, exageradas. La inhibición obedece al predominio de una función distinta, y la exageración a una anormal fusión con otra función, como, por ejemplo, una función sentimental o intelectual todavía indiferenciadas. La exageración del estímulo se desvanece, por tanto, en cuanto la función fusionada con la sensación se ha diferenciado lo suficiente de ella como para independizarse.

Los ejemplos más elocuentes de este fenómeno se encuentran en la psicología de las neurosis, donde es muy frecuente que se dé una fuerte *sexualización* (Freud) de otras funciones, es decir, una fusión de las sensaciones sexuales con otras funciones.

716 *Enantiodromía* [*Enantiodromie*]. Enantiodromía significa «corrimiento a lo contrario». Con este concepto se designa en la filosofía de Heráclito[28] la alternancia de los opuestos en el sucederse de las cosas, es decir, la idea de que todo cuanto existe se transforma en su opuesto.

> Lo vivo se vuelve muerte y la muerte vida, el joven se vuelve viejo y el viejo joven, el despierto se duerme y el dormido despierta: el torrente de la generación y la corrupción nunca se detiene[29].

> En efecto, construcción y destrucción, destrucción y construcción, no solamente son la norma que abarca todos los ciclos de la vida natural, desde el más pequeño al más grande de ellos, sino que aun el mismo Universo retornará también un día al fuego originario del que surgió, un doble proceso que se sucede y volverá una y otra vez a sucederse en plazos bien medidos, sin importar lo vastos que sean los períodos de tiempo por éstos comprendidos[30].

Tal sería la enantiodromía de Heráclito en palabras de reputados intérpretes de su pensamiento. El mismo Heráclito dejó escritas numerosas sentencias que confieren expresión a esta idea:

> También la naturaleza aspira a lo opuesto, y de ello y no de lo idéntico produce la armonía.

> Cuando nacen, se disponen a vivir y padecer por ello la muerte.

> Para las almas es muerte convertirse en agua, y para el agua es muerte hacerse tierra; de la tierra nace el agua, y del agua el alma.

> Todas las cosas se cambian recíprocamente con el fuego y el fuego, a su vez, con todas las cosas, como las mercancías con el oro y el oro con las mercancías.

717 Aplicando psicológicamente su principio, dice también:

> Que nunca perdáis vuestras riquezas, efesios, para que así pueda vuestra degeneración salir a la luz[31].

28. Stobaeus, *Eclogarum* I, 60. [El destino es el producto lógico de la enantiodromía, creador de todas las cosas.]
29. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* I, p. 456.
30. Gomperz, *Griechische Denker* I, p. 53.
31. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* I, pp. 79, 82, 85, 95, 102.

718 Con «enantiodromía» designo la emergencia del opuesto inconsciente en el curso del tiempo. Este típico fenómeno no deja prácticamente nunca de producirse allí donde la vida consciente es gobernada por una orientación en extremo parcial, constituyéndose a consecuencia de ello con el paso del tiempo una antítesis inconsciente igual de intensa, que primero se manifiesta inhibiendo el rendimiento consciente y luego interrumpiendo la orientación recién citada. Buenos ejemplos de enantiodromía serían la psicología de Pablo y su conversión al cristianismo, la historia de la conversión de Ramon Llull, la identificación de Nietzsche con Cristo durante su enfermedad, su inicial deificación y posterior demonización de Wagner, la transformación de Swedenborg de intelectual en vidente, etcétera.

719 *Extraversión* [*Extraversion*]. Extraversión es el verterse hacia fuera de la *libido* (*v.a.*). Con este concepto significo una evidente relación del sujeto con el objeto, en el sentido de un movimiento positivo del interés subjetivo hacia el objeto. Una persona que se encuentra en un estado extravertido piensa, siente y obra en relación con el objeto, y de una manera, además, directa y claramente perceptible desde fuera, sin que pueda por ello caber ninguna duda sobre lo positivo de su actitud hacia aquél. La extraversión, por ello, es en cierto modo una traslación del interés desde el sujeto hacia el objeto. Si la extraversión es intelectual, el sujeto se pone intelectualmente en el lugar del objeto; y si es sentimental, empatiza con él. En un estado de extraversión el objeto ejerce un influjo determinante e intenso, aunque no exclusivo, sobre la situación. A la extraversión hay que llamarla *activa* cuando es objeto de una decisión voluntaria, y *pasiva* cuando es el objeto quien la impone, es decir, cuando es él quien atrae el interés del sujeto, a veces incluso en contra de la voluntad de éste. Si la extraversión es habitual, da lugar a lo que he llamado *tipo extravertido* (*v. tipo*).

720 *Sentir / sentimiento* [*Fühlen*]. Cuento el sentimiento entre las cuatro funciones psicológicas básicas. No puedo adherirme a ninguna de esas corrientes psicológicas para las que el sentimiento sería un fenómeno secundario y dependiente de «ideas» o sensaciones, sino que veo en él, con Höfding, Wundt, Lehmann, Külpe, Baldwin y otros, una función independiente y *sui generis*[32].

32. Para la historia del concepto de sentimiento y las teorías sobre él cf. Wundt, *Grundriss der Psychologie* I, pp. 35 ss. Nahlowsky, *Das Gefühlsleben in seinen wesentlichsten Erscheinungen und Beziehungen*. Ribot, *Pyschologie der Gefühle*. Lehmann, *Die Haupt-*

721 El sentimiento es, en primer lugar, un proceso que se verifica entre el yo y un contenido dado, un proceso que, además, atribuye a éste un *valor* determinado en el sentido de su aceptación o rechazo («placer» o «displacer»); y, en segundo lugar, un proceso que, abstrayendo del contenido momentáneo de la consciencia o de las sensaciones del momento, puede, como quien dice, aparecer de forma aislada en forma de un «estado de ánimo». Este último proceso puede tener su causa en un contenido consciente anterior, pero no está obligado a tenerla en ellos, ya que, como tantas veces ha probado ser éste el caso la psicopatología, puede tener igual de bien su origen en contenidos inconscientes. No obstante, también el estado de ánimo, sea él general o nada más que un sentimiento de radio limitado, implica una valoración, aunque no de un contenido de consciencia singular y determinado, sino de la situación global de la consciencia en ese momento, una vez más en el sentido de su aceptación o rechazo.

722 El sentimiento empieza, por ello, por ser un proceso del todo *subjetivo*, que puede ser a todos los respectos independiente del estímulo externo aunque vaya en todos los casos asociado a sensaciones[33]. Incluso una sensación «indiferente» posee un «tono afectivo», en este caso el de la indiferencia, en la que se expresa nuevamente una valoración. Debido a ello, el sentimiento es también una variante del *juicio*, diferente no obstante del juicio intelectual por no tener como propósito el establecimiento de una relación conceptual, sino la aceptación o rechazo de entrada subjetivos de una cosa. La valoración realizada por el sentimiento se extiende a *todo* contenido de consciencia, sea cual fuere la naturaleza de éste. Si se acrecienta la intensidad del sentimiento, surge un *afecto* (*v.a.*), es decir, un estado afectivo acompañado de perceptibles inervaciones físicas. El sentimiento se distingue del afecto por no ser causa —es decir, no serlo ni en mayor ni en menor grado que un proceso intelectual ordinario— de inervaciones físicas perceptibles.

723 El sentimiento ordinario y «simple» es *concreto* (*v.a.*), es decir, está mezclado con otros factores funcionales, representados, por ejemplo, muy a menudo por sensaciones. En este caso particular puede calificárselo de *afectivo* o referirse a él (como sucede, por ejemplo, en la presente obra) como una *sensación afectiva*, por la cual hay de entrada que entender una fusión inseparable del sen-

gesetze des menschlichen Gefühlslebens. Villa, *Einleitung in die Psychologie der Gegenwart*, pp. 208 ss.

33. Para la distinción de sentimiento y sensación cf. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie* I, pp. 350 ss.

timiento con componentes sensoriales. Esta mezcolanza típica se observa siempre que el sentimiento no se ha convertido todavía en una función diferenciada, y donde más evidente resulta es en la psique de un neurótico con un pensamiento diferenciado. Aunque el sentimiento sea una función en sí misma independiente, puede acabar convertido en nada más que un satélite de una función diferente de él, como el pensamiento, por ejemplo, suscitándose entonces un sentir meramente subordinado a la reflexión, al que en ese caso sólo se permite seguir siendo consciente, sin operarse su represión, si encaja en las operaciones reflexivas.

724 Del sentimiento ordinario concreto hay que distinguir un sentimiento *abstracto*. Como hace desvanecerse el concepto abstracto (*v. pensamiento*) las diferencias de las cosas por él conceptuadas, el sentimiento abstracto se eleva por encima de las diferencias de los diversos contenidos por él valorados, y es causa de un «estado de ánimo» o situación afectiva que comprende dentro de él las distintas valoraciones particulares y, de este modo, las anula. Así como el pensamiento ordena mediante conceptos los contenidos de la consciencia, el sentimiento ordena también esos mismos contenidos con arreglo a sus valores. Cuanto más concreto sea el sentimiento, tanto más subjetivo y personal es el valor por él atribuido, mientras que cuanto más abstracto sea, tanto más universal y objetivo es dicho valor. Y como deja de cubrir un concepto enteramente abstracto la singularidad y particularidad de las cosas, no atendiendo ya nada más que a su universalidad e indistinción, también el sentimiento enteramente abstracto deja de coincidir con el elemento particular y su cualidad afectiva, para hacerlo ya solamente con el conjunto de todos esos elementos y su indistinción. El sentimiento, como el pensamiento, es por ello una función *racional*, ya que, como muestra la experiencia, sus valores son en general atribuidos según las leyes de la razón, tal y como los conceptos son en general también formados según esas mismas leyes.

725 Las anteriores definiciones, como es natural, en absoluto ofrecen una semblanza de la esencia del sentimiento, limitándose nada más que a describirlo desde fuera. La facultad intelectual es incapaz de resumir en una fórmula conceptual la esencia del sentimiento, porque el pensamiento pertenece a una categoría inconmensurable con la de aquél, en el mismo sentido en que, en general, ninguna función psicológica básica puede ser del todo expresada por otra diferente de ella. En este hecho se ha de ver la causa de que nunca vaya a existir una definición intelectual capaz de reproducir, ni siquiera en términos sólo en parte satisfactorios, lo verdaderamente específico del sentimiento. Con clasificarse los sentimien-

tos tampoco se ha ganado nada para la captación de su esencia, porque aun la clasificación más precisa de ellos no podrá jamás indicar nada más que ese contenido intelectualmente aprehensible con el que los sentimientos aparecen unidos, sin haber captado de esta suerte lo específico de los mismos. Sentimientos pueden distinguirse tantos cuantas clases de contenidos diferentes e intelectualmente aprehensibles existan, que no por ello se habrá agotado en modo alguno su clasificación, porque, aparte de todas las posibles clases de contenidos intelectualmente aprehensibles, siempre seguirá habiendo sentimientos que se hurten a una clasificación intelectual. La misma idea de clasificación es ya en sí misma intelectual y, por tanto, inconmensurable con la esencia del sentimiento. De ahí que todo lo que podamos hacer sea contentarnos con indicar los límites del concepto.

726 Comparada con la apercepción intelectual, la naturaleza de la valoración realizada por el sentimiento ha de verse como una *apercepción del valor*. Se ha de distinguir entre una apercepción sentimental *activa* y una *pasiva*. Lo propio del sentir pasivo consiste en que en su caso el sentimiento es suscitado o atraído por un contenido, y es éste quien fuerza al sujeto a participar afectivamente. En el sentir activo, en cambio, los valores son atribuidos por el sujeto, siendo éste quien valora deliberadamente los contenidos, y quien hace eso mismo, además, con arreglo a un propósito que no es intelectual, sino emotivo. El sentir activo es, por ello, una función *dirigida*, un acto voluntario, como amar, por ejemplo, en lugar de estar enamorado, estado, este último, que sería un sentimiento *no-dirigido* y pasivo, como por lo demás están indicando ya las mismas expresiones empleadas para designar ambos sentimientos, en las que el primero es una actividad, mientras que el segundo es un estado. El sentir no-dirigido es una *intuición afectiva*. En sentido estricto, pues, sólo al sentir activo y dirigido puede calificárselo de *racional*; el pasivo, en cambio, es *irracional*, en la medida en que atribuye valores sin que el sujeto participe en su atribución y en ocasiones aun en contra de su voluntad. Si el sujeto orienta el conjunto de su actitud mediante la función del sentimiento, hablamos de un *tipo sentimental* (*v.* tipo).

727 *Función* [*Funktion*] (*v.t. función inferior* [*minderwertige Funktion*]). Por función psicológica entiendo una cierta forma de actividad psíquica que en principio permanece constante en circunstancias diversas. Energéticamente considerada, la función es una forma de manifestación de la *libido* (*v.a.*) que en principio permanece constante en circunstancias diversas, al modo en que, por ejem-

plo, cabe contemplar la fuerza física como la forma de manifestación específica de la energía física. En conjunto distingo cuatro funciones básicas, de las cuales dos, *pensamiento* y *sentimiento*, son racionales, y dos, *sensación* e *intuición*, *irracionales*. *A priori* no puedo indicar ninguna razón por la que deba seleccionarse justamente a estas cuatro funciones como las básicas, por lo que me limitaré a destacar que esta forma de ver las cosas es en mi caso el resultado de muchos años de experiencia. Distingo unas de otras estas funciones porque no es posible ni relacionarlas entre sí ni reducirlas unas a otras. El principio del pensamiento, por ejemplo, es absolutamente diferente del principio del sentimiento, y así sucesivamente. Distingo por principio estas funciones de la fantasía, porque ésta me parece ser una forma específica de actividad de la que cabe demostrar su presencia en las cuatro funciones básicas. La voluntad me parece un fenómeno psíquico del todo secundario, al igual que la atención.

728 *Idea / pensamiento* [*Gedanke*]. La idea / pensamiento es el contenido o materia de la *función intelectual* (*v. pensamiento*) determinado por discriminación intelectual.

729 *Sentimiento* [*Gefühl*]. Sentimiento es el contenido o materia de la *función sentimental* (*v. sentimiento*) determinado por discriminación empática.

730 *Yo* [*Ich*]. Por «yo» entiendo un complejo de representaciones que constituye el centro de mi campo consciente y que parece poseer un alto grado de continuidad e identidad consigo mismo, motivo por el que a veces me he referido también a él como el *complejo del yo*[34]. El complejo del yo es un contenido de la *consciencia* (*v.a.*), pero también un presupuesto de la misma, porque un elemento psíquico sólo es consciente para mí en la medida en que esté relacionado con el yo. Sin embargo, en tanto en cuanto el yo no es más que el centro de mi campo consciente, no es idéntico a la totalidad de mi psique, limitándose a no ser sino un complejo entre otros. Debido a ello, distingo el *yo* del *sí-mismo*, en la medida en que el primero no es más que el sujeto de mi consciencia, mientras que el segundo es el sujeto de toda mi psique y, por tanto, también de la inconsciente. En este sentido, el sí-mismo sería una magnitud (ideal) que comprendería el yo dentro de ella. El sí-mismo suele aparecer en la fantasía inconsciente como una personalidad

34. Jung, *Sobre la psicología de la* dementia praecox*: un ensayo*, § 82 [OC 3,1].

ideal o de orden superior, como la representada, por ejemplo, por Fausto en Goethe o por Zaratustra en Nietzsche. En aras de esa idealidad, los rasgos arcaicos del sí-mismo han sido también representados separados del sí-mismo «superior», como en el Mefistófeles de Goethe, el Epimeteo de Spitteler, y el Diablo o Anticristo de la psicología cristiana; en el caso de Nietzsche, Zaratustra encuentra su sombra en el «más feo de los hombres».

731 *Idea* [*Idee*]. En el presente trabajo me sirvo a veces del concepto de idea para designar un elemento psicológico que guarda una estrecha relación con eso que he llamado *imagen* (*v.a.*). La imagen puede tener un origen *personal* o *impersonal*. En este último caso, es colectiva y se caracteriza por poseer atributos mitológicos, motivo por el que en estas ocasiones reservo para ella el título de *imagen primigenia*. En cambio, de no poseer ella un carácter mitológico, es decir, de faltarle los atributos visibles y ser sólo colectiva, hablo de una «idea». Me sirvo, pues, de la palabra idea como una expresión del significado de una imagen primigenia al que se ha hurtado y abstraído del concretismo de la imagen. En la medida en que la idea es una abstracción, parece ser algo derivado o desarrollado a partir de una realidad más elemental, un producto del pensamiento. Y en este sentido de producto derivado y secundario es también como la conciben Wundt[35] y otros autores.

732 Sin embargo, en la medida en que la idea no es más que la fórmula del significado de una imagen primigenia en el que éste está ya representado *simbólicamente*, la esencia de la idea deja de ser algo derivado o producido, para convertirse desde un punto de vista psicológico en una entidad que existe *a priori*, en una posibilidad dada de antemano de combinar ideas en general. Debido a ello, en su esencia (aunque no en su formulación) la idea es una magnitud psicológica determinante y *a priori* existente. En este sentido la idea es para Platón un «arquetipo de las cosas», y para Kant el «arquetipo del uso del entendimiento», un concepto transcendente que transciende en cuanto tal los límites de lo experienciable[36], un concepto de la razón «con cuyo objeto no es posible en absoluto encontrarse en la experiencia»[37]. Dice Kant:

> Aunque a partir de ahora estemos obligados a afirmar que los conceptos transcendentales *no son más que ideas*, no por eso debemos considerarlos superfluos o una nulidad. Pues aunque de esta manera

35. *Philosophische Studien* VII, 13.
36. *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Kehrbach, pp. 279 ss.
37. *Logik*, p. 140.

> no pueda determinarse ningún objeto, en el fondo pueden servirle al entendimiento de forma imperceptible como un canon de su uso amplio y uniforme. Verdad es que por este medio el entendimiento no conoce ningún objeto *más* de los que conocería a través de sus conceptos, pero se ve mejor y más ampliamente guiado en dicho conocimiento. Y eso sin mencionar que tal vez posibiliten el paso de los conceptos de la naturaleza a los prácticos, pudiendo así proporcionar consistencia a las ideas morales y conectarlas con los conocimientos especulativos de la razón[38].

733 Schopenhauer dice también:

> Por idea entiendo, pues, toda etapa determinada y sólida en la objetivación de la voluntad, en la medida en que ésta sea una cosa en sí y, por tanto, ajena a la multiplicidad, relacionándose, eso sí, tales etapas con las cosas particulares como sus formas o modelos eternos[39].

Aunque en Schopenhauer la idea sea intuible, al concebirla él exactamente en el mismo sentido que tienen mis imágenes primigenias, sin embargo no resulta cognoscible para el individuo, manifestándosele únicamente al «sujeto puro del conocimiento» que se ha elevado por encima de voluntad e individualidad[40].

734 Hegel hipostatiza del todo la idea, confiriéndole la cualidad de único ser real. La idea es «el concepto, la realidad del concepto y la unidad de ambos»[41], «eterna generación»[42]. En Lasswitz es la «ley que señala la dirección en la que ha de desarrollarse nuestra experiencia», la «realidad suprema y más segura»[43]. En Cohen, la «autoconsciencia del concepto», la «fundamentación» del ser[44].

735 Renunciaré a seguir multiplicando los testimonios sobre la naturaleza primaria de la idea. Las citas anteriores bastarían para mostrar que la idea es también concebida como una magnitud fundamental y *a priori* existente. Esta cualidad la recibe de su precursora, la *imagen* primigenia y simbólica (*v.a.*). Su naturaleza secundaria de cosa abstracta y derivada le viene de la elaboración racional a que es sometida la idea primigenia para amoldarla a su uso por la razón. En la medida en que la imagen primigenia es una magnitud psicológica autóctona que resurge sin cesar y en todas partes, de la idea puede en cierto sentido decirse otro tanto, con la diferencia de que

38. *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Kehrbach, p. 284.
39. *El mundo como voluntad y representación* I, § 25.
40. *Ibid.*, § 49.
41. *Vorlesungen über die Ästhetik* I, p. 138.
42. *Logik* III, p. 242.
43. *Wirklichkeiten*, pp. 152 y 154.
44. *Logik der reinen Erkenntnis*, pp. 14 y 18.

la segunda, a causa de su naturaleza racional, está sujeta en un mucho mayor grado a la modificación por la elaboración racional, que fuertemente influida por la época y las circunstancias forja para ella formulaciones siempre afines al espíritu de su tiempo. Debido a su origen en la imagen primigenia, algunos filósofos le atribuyen cualidades transcendentes, cosa que en propiedad no debería predicarse de la idea tal como yo la concibo, sino de la imagen primigenia misma, de la que es propia la cualidad de la atemporalidad, por venir ella dada desde tiempo inmemorial y en todas partes con la mente humana como uno de sus componentes integrantes. Su naturaleza autónoma la recibe la idea una vez más de la imagen primigenia, que, sempiternamente existente, no ha sido fabricada jamás y se da hasta tal punto espontáneamente a la percepción como para poder decirse que sería ella misma la que aspira a su conversión en realidad, siendo percibida por la mente como una potencia determinante y activa. Con todo, esta forma de ver las cosas no es general, y lo más probable es que responda a una cuestión de actitud (véase el capítulo 7).

736 Aunque la idea sea una magnitud psicológica que no sólo determina al pensamiento, sino también al sentimiento (en este caso como idea práctica), lo más común es que sólo emplee la palabra «idea» cuando estoy hablando de la determinación del pensamiento en el sujeto pensante. Pero hablaría también en términos de una «idea» a propósito de la determinación del sentimiento en el sujeto sentiente. En cambio, terminológicamente no hay nada que objetar a que, tratándose de la determinación apriórica de una función no diferenciada, se hable de una determinación por la imagen primigenia. La doble naturaleza de la idea como algo a la vez primario y secundario conlleva que a veces utilice este término un tanto *promiscue* con el de «imagen primigenia». La idea es para la actitud introvertida el *primum movens*, y para la actitud extravertida, un producto.

737 *Identificación* [*Identifikation*]. Por «identificación» entiendo un proceso psicológico en el que la personalidad se *desasimila* (*v. asimilación*) parcial o totalmente de sí misma. La identificación es una alienación del sujeto respecto de sí mismo en interés de un objeto, en el que aquél viene en cierto modo a transvestirse. Identificarse con el padre, por ejemplo, significa en la práctica adoptar los modos y maneras paternos, como si el hijo fuera igual a él en lugar de una individualidad de él distinta. Lo que diferencia a la identificación de una *imitación* es que mientras que ésta es una mímesis consciente, la identificación es una *imitación inconsciente*. La imi-

tación es una ayuda indispensable para la personalidad joven en trance aún de maduración, y resulta beneficiosa mientras no vaya más allá de una mera solución de conveniencia y no obstaculice el desarrollo de un método ajustado a las necesidades individuales. La identificación puede igualmente resultar beneficiosa mientras el sujeto no pueda todavía seguir su propio camino. En cambio, de ofrecérsele al individuo una mejor oportunidad, la identificación demuestra su carácter patológico convirtiéndose a partir de ese instante en un obstáculo de consecuencias tan negativas como positivas había tenido hasta ese momento siendo de beneficio y utilidad. Es entonces causa de una disociación, al verse el sujeto escindido por ella en dos personalidades ajenas entre sí.

738 La identificación no siempre tiene lugar con personas, sino también con cosas (como, por ejemplo, un movimiento intelectual, un negocio, etc.) y con funciones psicológicas. En este último caso reviste una particular importancia (véase el capítulo 2) por conducir a la formación de un carácter secundario, resultado de que el individuo se identifique con su función más desarrollada en un grado tal como para alienarse en gran medida o totalmente de su carácter original, y ver por ello sumida en lo inconsciente su auténtica individualidad. Este caso supone poco menos que la regla en todas las personas con una función diferenciada, e incluso constituye una etapa forzosa de transición en la vía de la individuación en general.

739 La identificación con los padres o con los familiares más cercanos es en parte un fenómeno normal, en la medida en que coincide con la *identidad familiar* dada *a priori*. En este caso lo aconsejable es que no se siga hablando de una identificación y se pase a hacerlo, como corresponde a las verdaderas circunstancias del caso, de una identidad. En efecto, la identificación con los familiares se diferencia de la identidad por no ser un hecho dado *a priori*, sino secundario, que se origina del siguiente modo: el individuo que va progresivamente desligándose en su maduración de la identidad familiar original, tropieza en su proceso de adaptación y desarrollo con un obstáculo que no cabe superar de buenas a primeras, suscitándose a consecuencia de ello un represamiento de libido, que acaba poco a poco encontrando una vía regresiva de escape. La regresión hace que se reactiven estados anteriores y, entre ellos, el de la identidad familiar. Esa identidad, reactivada por vía regresiva y en propiedad casi superada, es la identificación con los miembros de la familia. Todas las identificaciones con personas siguen este camino. El fin perseguido por la identificación consiste siempre en obtener una ventaja, allanar un obstáculo o resolver un problema, del mismo modo en que otra persona haría esas mismas cosas.

740 *Identidad* [*Identität*]. Hablo de «identidad» en el caso de una igualdad psicológica. La identidad es sin excepción un fenómeno inconsciente, ya que una igualdad consciente presupondría por definición la consciencia de dos cosas idénticas la una a la otra y, por tanto, una separación de sujeto y objeto, cosa que equivaldría a la anulación misma del fenómeno de la identidad. La identidad psicológica tiene como forzoso presupuesto la inconsciencia de la misma. Es un rasgo característico de la mentalidad primitiva, así como el auténtico fundamento de la *participation mystique* —la cual no es en el fondo otra cosa que un residuo de la indistinción psíquica primerísima de sujeto y objeto, y, por tanto, del estado de inconsciencia primordial—. Es también un rasgo característico del estado mental de la primera infancia, así como, por último, un rasgo igualmente característico de lo inconsciente en el adulto civilizado, que en la medida en que no haya devenido un contenido de consciencia permanece con efectos duraderos en un estado de identidad con los objetos. Sobre la identidad con los padres descansa la *identificación* (*v.a.*) con ellos, y en ella tienen asimismo su condición de posibilidad la *proyección* y la *introyección* (*v.a.*).

741 La identidad es ante todo una igualdad inconsciente con los objetos. No es ni una *equiparación* ni una identificación, sino una igualdad apriórica que no ha sido jamás objeto de la consciencia. Basándose en la identidad se prejuzga ingenuamente que la psicología del prójimo es idéntica a la propia, que todo el mundo estaría animado por los mismos motivos, que las cosas que a nosotros nos gustan tienen sólo por esa razón que ser también del agrado del prójimo, que las cosas que nos parecen inmorales han de parecérselo también a los demás, etc. Sobre la identidad reposa también esa tendencia que todos compartimos a intentar corregir en los otros esos defectos que tendríamos que extirpar en nosotros, y en ella tienen, además, su condición de posibilidad la sugestión y la contaminación psíquica. La identidad resulta especialmente evidente en casos patológicos como el delirio paranoico de referencia, por ejemplo, donde se presupone como evidente la presencia en la otra persona del mismo contenido subjetivo que en uno mismo. Pero la identidad es también el presupuesto de un colectivismo consciente, una actitud social consciente que ha encontrado su expresión más sublime en el ideal cristiano del amor al prójimo.

741a *Imaginación* [*Imagination*]. Véase *fantasía* [*Phantasie*].

742 *Individualidad* [*Individualität*]. Con «individualidad» significo la especificidad y singularidad propias del individuo a todo respecto

psicológico. Individual es todo lo que no es colectivo y, por tanto, lo que se predica de un solo individuo y no de un grupo más numeroso de ellos. De los elementos psíquicos la individualidad sólo puede predicarse si se los considera no aisladamente, sino en lo que de particular y específico tiene su agrupación y combinación (*v. individuo*).

743 *Individuación* [*Individuation*]. El concepto de individuación desempeña un papel muy importante en nuestra psicología. En general, es el proceso por el que se constituye y singulariza el individuo, y en particular el proceso por el que se desarrolla el individuo psicológico como una entidad diferente de lo general, de la psicología colectiva. La individuación es, por ello, un *proceso de diferenciación*, cuya meta es el desarrollo de la personalidad individual.

744 La individuación responde a una necesidad natural en la medida en que, de verse ella obstaculizada por una subordinación excesiva o aun exclusiva del individuo a criterios colectivos, la actividad vital individual experimenta automáticamente un perjuicio como consecuencia. Como la individualidad constituye, sin embargo, un dato *a priori* tanto en un sentido físico como fisiológico, se manifiesta también psicológicamente, y, por ello, toda lesión esencial de la individualidad implica una mutilación artificial. Ello supuesto, es evidente que un grupo social integrado por individuos deformes no puede constituir una institución sana ni capaz de sobrevivir a largo plazo, porque sólo una sociedad capaz de preservar su cohesión interna y sus valores colectivos, otorgando a la vez un máximo de libertad a los individuos, puede confiar en mantener a la larga sus niveles de vitalidad. Y como el individuo no es sólo una entidad singular, sino que su misma existencia presupone la relación con una colectividad, el proceso de individuación no conduce al *aislamiento*, sino a una cohesión colectiva aún más intensa y universal.

745 El proceso psicológico de individuación está estrechamente relacionado con lo que he llamado *función transcendente*, por ser ésta la función suministradora de esas líneas de desarrollo individuales que jamás podrían alcanzarse ciñéndose en exclusiva al camino señalado por las normas colectivas (*v. símbolo*).

746 La individuación bajo ningún concepto puede constituir la única meta de la educación psicológica. Antes de poder ser ella contemplada como tal meta, hay que hacer realidad la meta educativa de la adaptación al mínimo común denominador de normas colectivas requeridas por la supervivencia: toda planta de la que se desee que despliegue al máximo su singularidad tiene que ser capaz, antes que cualquier otra cosa, de crecer en el suelo en que se hayan afincado sus raíces.

747 La individuación está siempre en mayor o menor grado en contradicción con la norma colectiva, ya que implica una segregación y diferenciación respecto de lo general y una configuración de lo particular, si bien no de una particularidad *buscada*, sino de una particularidad *a priori* enraizada en la disposición psíquica. Esa oposición a la norma colectiva es, con todo, sólo aparente, porque un examen más detenido revela que el punto de vista individual no es *contradictorio* con la norma colectiva, sino que se limita tan sólo a poseer una *distinta* orientación. En rigor, una vía individual no puede tampoco entrar nunca en contradicción con la norma colectiva, porque su oposición a ésta no podría estar representada más que por otra *norma*, distinta de la colectiva y de signo opuesto a ella. Pero una vía individual no puede, por definición, ser jamás una norma. Una norma es el resultado de un conjunto de vías individuales, y sólo tiene razón de ser y puede ser beneficiosa vitalmente hablando si existen vías individuales dispuestas aquí y allá a dejarse orientar por una norma. Una norma no sirve de nada si su validez es incondicional. Con la norma colectiva sólo se suscita un conflicto real cuando se eleva una vía individual a la categoría de norma, cosa que constituye el auténtico propósito del individualismo radical. Como es natural, este propósito es en sí mismo patológico y contrario a la vida, por lo que no tiene en realidad nada que ver con la individuación, la cual, precisamente por tomar un camino lateral individual, precisa también de la norma para orientarse frente a la sociedad y establecer con ella esa relación de que el individuo tiene vital necesidad. La individuación conduce, por ello, a que las normas colectivas sean objeto de una estima natural, mientras que a una orientación vital exclusivamente colectiva la norma se le va volviendo cada vez más superflua, viéndose por ello la auténtica moralidad abocada paulatinamente a la destrucción. *Cuanto más fuertes son las normas colectivas que gobiernan la vida de las personas, tanto mayor es su inmoralidad a nivel individual*.

748 La individuación coincide con el desarrollo de la consciencia desde el *estado original de identidad* (*v. identidad*), implicando por ello una ampliación de la esfera y de la vida psicológica conscientes.

749 *Individuo* [*Individuum*]. «Individuo» es el ser individual. El individuo psicológico se caracteriza por poseer una psicología singular y en cierto sentido única. La singularidad de la psique individual se manifiesta menos en sus componentes que en sus formaciones complejas. El individuo (psicológico) o individualidad psicológica tiene *a priori* una existencia inconsciente, pero sólo posee una existencia consciente en la medida en que sea consciente de su singularidad,

es decir, en la medida en que tenga consciencia de su diferencia con respecto a los demás individuos. La individualidad física tiene asimismo como correlato una individualidad psíquica, sólo que, como acabamos de decir, ésta empieza por ser inconsciente. Para poder tomar consciencia de la individualidad, es decir, absolver a ésta de su identidad con el objeto, es necesario pasar por el proceso de diferenciación consciente de la *individuación* (*v.a.*). La identidad de la individualidad con el objeto equivale a su inconsciencia. Y siendo la individualidad inconsciente, no hay todavía un individuo psicológico, sino únicamente una psicología colectiva de la consciencia, caso en el que la individualidad inconsciente se manifiesta como idéntica al objeto y proyectada en él. El objeto posee como consecuencia de ello un valor excesivo, tornándose absolutamente determinante.

750 *Intelecto* [*Intellekt*]. Llamo «intelecto» al *pensamiento dirigido* (*v.a.*).

751 *Introyección* [*Introjektion*]. Este término fue acuñado por Avenarius[45] con el fin de expresar la idea de *proyección*. Pero el *desplazamiento* de un contenido subjetivo *al interior* de un objeto, que es lo que con él quería significar Avenarius, queda expresado igual de bien mediante el concepto de proyección, por lo que éste es también el término que he preferido mantener para designar este proceso. Ferenczi ha definido luego la introyección como lo contrario de la proyección, es decir, como la inclusión del objeto en el círculo de intereses del sujeto, entendiendo la proyección como el desplazamiento de contenidos sujetivos al interior del objeto[46]. «Mientras que el paranoico expulsa fuera del yo las emociones que se le han vuelto desagradables, el neurótico trata de solucionar sus problemas alojando dentro del yo la porción más amplia posible del mundo exterior y convirtiéndola en objeto de fantasías inconscientes.» El primer mecanismo es el de la proyección, y el segundo el de la introyección. Ésta es una especie de «proceso de dilución», una «ampliación del círculo de intereses». Para Ferenczi la introyección sería también un proceso normal.

752 Psicológicamente, la introyección es, pues, un *proceso de asimilación* (*v.a.*), mientras que la proyección lo es de desasimilación. Introyección significa una adecuación del objeto al sujeto, y proyección, en cambio, una diferenciación del primero con respecto al segundo por medio de un contenido subjetivo desplazado al objeto.

45. *Der menschliche Weltbegriff*, pp. 25 ss.
46. Ferenczi, «Introjektion und Übertragung», pp. 10 ss.

La introyección es un proceso de extraversión, al ser necesaria la empatía y, en general, una investidura del objeto para poder asimilarse éste. La introyección puede, además, ser *activa* o *pasiva*: a la segunda pertenecen los procesos de transferencia en el tratamiento de una neurosis y, en general, todos esos casos en que el objeto ejerce una atracción fatal sobre el sujeto; y a la primera, la *empatía* en tanto que proceso de adaptación.

753 *Introversión* [*Introversion*]. La introversión es un volverse-hacia-dentro de la *libido* (*v.a.*), en el que se expresa una relación negativa entre sujeto y objeto. El interés no se dirige hacia el objeto, sino que se retira de él hacia el sujeto. Una persona cuya actitud es introvertida piensa, siente y actúa de un modo que deja traslucir a las claras que el sujeto es para ella la principal de sus motivaciones, y que en su caso al objeto le corresponde como máximo un valor nada más que secundario. La introversión puede tener un carácter predominantemente intelectual o sentimental, así como distinguirse por el predominio de la sensación o de la intuición. Es *activa* cuando el sujeto se cierra *voluntariamente* a los objetos; y *pasiva*, cuando el sujeto no es capaz de reconducir de nuevo hacia el objeto la libido que ha refluido de éste. Si es habitual, hablo de un *tipo introvertido* (*v. tipo*).

754 *Intuición* [*Intuition*]. La intuición (de *intuire*, «mirar atentamente») es a mi modo de ver una función psicológica básica (*v. función*). La intuición es esa función psicológica que suministra percepciones *por vía inconsciente*. De esa percepción puede ser objeto cualquier cosa, desde objetos externos a objetos internos, pasando por sus relaciones. Lo característico de la intuición es que no es ni una sensación sensorial, ni un sentimiento, ni una inferencia intelectual, pese a que pueda también aparecer en cualquiera de esas formas. En la intuición un contenido cualquiera se presenta como un todo acabado, sin que de entrada estemos en disposición de indicar ni de descubrir de qué modo habría llegado a constituirse. La intuición es una suerte de captación instintiva de cualesquiera contenidos. Como la sensación (*v.a.*), es una función perceptiva *irracional* (*v.a.*), y sus contenidos poseen, al igual que los de la sensación, el carácter de un dato de partida, a diferencia del carácter «derivado» o «producido» de los contenidos del sentimiento o del pensamiento. Debido a ello, el conocimiento intuitivo va acompañado de certeza y seguridad, notas que posibilitaron que Spinoza contemplase la *scientia intuitiva* como la forma suprema de conocimiento[47]. La

47. Al igual que Bergson.

intuición comparte esta característica con la sensación, en la que la causa y razón de ser de su certidumbre viene dada por su base física. La certidumbre de la intuición tiene igualmente su base en un determinado hecho psíquico, del que sin embargo no se ha sido consciente ni de que se hubiera verificado ni de que estuviese listo para hacer uso de él.

755 La intuición puede aparecer en forma *subjetiva* u *objetiva*, consistiendo la primera en la percepción de hechos psíquicos inconscientes de procedencia sobre todo subjetiva, y la segunda en la percepción de hechos basados en percepciones subliminales del objeto y en los sentimientos e ideas subliminales por ellas suscitados. Hay también que distinguir entre una forma *concreta* y una forma *abstracta* de intuición, dependiendo del grado de participación en ésta de la sensación. La intuición concreta proporciona percepciones que conciernen a la facticidad de las cosas, mientras que la abstracta proporciona la percepción de relaciones ideales. La intuición concreta es un proceso reactivo, ya que responde sin más a los hechos a ella dados. La abstracta, en cambio, precisa, como la sensación del mismo nombre, de un elemento que le imprima una dirección, de un acto voluntario o un propósito.

756 Junto a la sensación, la intuición es un rasgo característico de la psicología del niño y del primitivo, a quienes, viniendo así a contrarrestar la intensidad que las impresiones sensoriales tienen en su caso, proporciona la percepción de las imágenes mitológicas, las etapas previas de la *idea* (*v.a.*). La intuición mantiene una relación compensatoria con la sensación, y como ésta es la matriz de la que parte el desarrollo de pensamiento y sentimiento como funciones racionales. No obstante ser una función irracional, un gran número de intuiciones pueden descomponerse a posteriori en sus elementos integrantes, permitiendo así que su génesis pueda armonizarse con las leyes de la razón.

757 Una persona que orienta su actitud general según el principio de la intuición y, por tanto, con arreglo a sus percepciones por vía inconsciente, pertenece al *tipo intuitivo* (*v.a.*)[48]. Dependiendo de si la intuición es aplicada *ad intra*, a fines de un conocimiento o visión internas, o *ad extra*, con miras a la acción y la ejecución de proyectos, la persona intuitiva puede ser introvertida o extravertida. En algunos casos anormales, la intuición aparece fuertemente fusionada con contenidos de lo inconsciente colectivo y condicionada por ellos, lo que hace que el tipo intuitivo transmita la im-

48. El descubrimiento de la existencia de este tipo es mérito de M. Moltzer.

presión de ser extraordinariamente irracional y que su naturaleza resulte de muy difícil comprensión.

758 *Irracional* [*Irrational*]. Me valgo de este término para significar no lo *contrario a la razón*, sino lo *exterior a ella*, es decir, lo que no estaría fundado en la razón. Dentro de esta categoría se encuadran los hechos elementales, como, por ejemplo, que en torno a la Tierra orbita una Luna, que el cloro es un elemento químico, que el agua alcanza su máximo de densidad a 4°C, etc. Irracionales son también las *casualidades*, incluso aunque posteriormente sea posible demostrar que respondían a una causa racional[49].

759 Lo irracional es un factor ontológico, que si bien es verdad que siempre puede ser desplazado cada vez más lejos complicándose la explicación racional, acaba por eso mismo volviendo tan compleja la explicación como para que ésta transcienda el poder de comprensión del pensamiento racional y alcance así las fronteras de éste mucho antes de abarcarse la totalidad del universo mediante las leyes de la razón. Una explicación del todo racional de un objeto realmente existente (es decir, que sea algo más que un objeto meramente hipotético) es una utopía o un ideal. Racionalmente sólo puede explicarse del todo un objeto construido por hipótesis, al no haber en él nada más que lo puesto por un pensar racional. La ciencia empírica trabaja también con objetos circunscritos racionalmente, pues excluyendo deliberadamente lo fortuito no toma en consideración el objeto real como un todo, sino sólo esa parte de él que ha sido destacada con el fin de examinarla racionalmente.

760 En este sentido, en tanto que *función dirigida*, el pensamiento, como el sentimiento, es racional. Pero de atender estas funciones no a objetos ni a propiedades o relaciones de los mismos seleccionadas racionalmente, sino a la percepción de lo accidental —cosa que en los objetos reales nunca suele faltar—, se ven privadas de dirección y, por ende, de parte de su racionalidad por haber dado acogida a lo fortuito, tornándose en parte irracionales. El pensamiento y sentimiento que se guían por percepciones fortuitas y son así irracionales, son un pensamiento y un sentimiento *sensoriales* o *intuitivos*. Tanto la *intuición* como la *sensación* son funciones psicológicas que alcanzan su cumplimiento en la *percepción absoluta* del puro sucederse de los hechos, por lo que tienen por su misma esencia que estar preparadas para la substanciación de la casualidad más absoluta y la materialización de cualquier posibilidad, teniendo por ello que carecer por completo de un sentido racional

49. Cf. Jung, «Sincronicidad como principio de conexiones acausales» [OC 8,18].

de la dirección. Contrariamente a pensamiento y sentimiento, los cuales encuentran su cumplimiento en una total concordancia con las leyes de la razón, hablo por dicho motivo de ellas como de funciones «irracionales».

761 Aunque lo irracional no pueda ser jamás en cuanto tal objeto de una ciencia, la previa y correcta apreciación de este factor reviste una enorme importancia para una psicología práctica. Esta última, en efecto, plantea un gran número de problemas que, al no poder ser en absoluto solucionados racionalmente, exigen ser resueltos de un modo irracional, es decir, siguiendo una vía no coincidente con la señalada por las leyes de la razón. La presunción o aun el convencimiento de que no puede existir ni un solo conflicto que no admita una solución exclusivamente racional, puede hacer que soluciones muy reales de los mismos se queden sin ser aplicadas por ser irracionales (*v. racional*).

762 *Colectivo* [*Kollektiv*]. Llamo «colectivos» a todos esos contenidos psíquicos que son propios no de un individuo aislado, sino de un gran número de individuos a la vez y, por tanto, comunes a una sociedad, una nación o la humanidad en su conjunto. Tales contenidos son las «representaciones colectivas místicas» (*représentations collectives*) de los primitivos descritas por Lévy-Bruhl[50], así como las *ideas generales* de Estado, religión, ciencia, justicia, etc., compartidas por la mayoría de los hombres civilizados. Como «colectivos», no obstante, no sólo hay que designar conceptos y concepciones, sino también *sentimientos*. Lévy-Bruhl ha mostrado que entre los primitivos las representaciones colectivas son a la vez sentimientos colectivos. Debido a ese valor sentimental colectivo, califica a las *représentations collectives* de «místicas», por no ser ellas solamente intelectuales, sino también emocionales[51]. En el caso del hombre civilizado, a determinadas ideas colectivas, como, por ejemplo, las de Dios, patria o justicia, van también unidos sentimientos colectivos. El carácter colectivo, ahora bien, no sólo es propio de componentes o contenidos psíquicos aislados, sino también de *funciones enteras* (*v.a.*). El pensamiento en general, por ejemplo, puede tener carácter colectivo como función global, cuando por discurrir, por ejemplo, en correspondencia con las leyes de la lógica posee validez universal. Análogamente, el sentimiento puede tener carácter colectivo como función global, cuando es idéntico, por ejemplo, al sentir general, es decir, cuando respon-

50. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, pp. 27 ss.
51. *Ibid.*, pp. 28 s.

de a expectativas generales, como la consciencia moral general, etc. La intuición y la sensación o sensibilidad compartidas simultáneamente por un grupo numeroso de personas también son colectivas. Lo contrario de lo colectivo es lo *individual* (*v.a.*).

763 *Compensación* [*Kompensation*]. Compensación significa *equilibramiento* o *resarcimiento*. El auténtico introductor del concepto de compensación en la psicología de las neurosis[52] fue Alfred Adler[53]. Por este concepto entiende Adler la compensación funcional del sentimiento de inferioridad por un sistema psicológico compensatorio, en un proceso comparable al desarrollo compensatorio de órganos en casos de inferioridad orgánica:

> Con su separación del organismo materno da comienzo para estos órganos y sistemas orgánicos inferiores la lucha con el mundo externo, una lucha cuyo estallido es forzoso que se produzca y que en su caso posee una mayor crudeza que en el de un aparato cuyo desarrollo haya sido el normal... Con todo, el carácter fetal procura a la vez una mayor posibilidad de compensación y supercompensación, incrementa la capacidad de adaptación a resistencias habituales e inhabituales, y garantiza la formación de nuevas y superiores formas, y de nuevas y superiores prestaciones[54].

El sentimiento de inferioridad del neurótico, cuya causa ha de buscarse, según Adler, en una inferioridad orgánica, da lugar a una «construcción auxiliar»[55], por la cual no ha de entenderse, justamente, sino una compensación, que consiste aquí en la fabricación de una ficción que neutralice la inferioridad. La ficción o «directriz ficticia» es un sistema psicológico que busca transformar la inferioridad en superioridad. Transcendental en esta concepción es la existencia, innegable a juzgar por lo que nos muestra la experiencia, de una función compensatoria en el terreno de los procesos psicológicos. La función a ella equivalente en el terreno fisiológico sería la autogestión o autorregulación del organismo.

764 A diferencia de Adler, en quien la idea de compensación se restringe siempre a la neutralización del sentimiento de inferioridad, yo doy a este concepto el significado general de una compensación o autorregulación funcionales del aparato psíquico[56]. En este sen-

52. Adler, *Über den nervösen Charakter*.
53. También hay insinuaciones de la teoría de la compensación en las obras de Gross, inspirado en este caso por Anton.
54. Adler, *Studie über Minderwertigkeit von Organen*, p. 73.
55. Adler, *Über den nervösen Charakter*, p. 14.
56. Jung, «Sobre el significado de lo inconsciente en psicopatología» [OC 3,5].

tido comprendo la actividad de lo *inconsciente* (*v.a.*) como una compensación a la unilateralidad comunicada a la actitud general por la función consciente. Los psicólogos solemos de buen grado comparar a la consciencia con el ojo, y hablar del campo visual o punto de vista conscientes. Una acertada caracterización de la esencia de la función consciente la ofrece la siguiente comparación: sólo unos pocos contenidos pueden alcanzar el máximo grado de consciencia, y sólo a un número reducido de ellos puede dárseles cabida simultáneamente dentro del campo consciente. La actividad de la consciencia es *selectiva*. Y la selección requiere un *rumbo*. Pero éste exige a su vez la *exclusión de todo lo extrínseco*, y eso mismo hace que la orientación consciente peque en todos los casos de una relativa unilateralidad. Los contenidos excluidos e inhibidos por el rumbo seleccionado empiezan por sumirse en lo inconsciente, pero en virtud de su simple existencia acaban constituyendo un contrapeso a la orientación consciente, que a su vez va volviéndose cada día más gravoso debido a la creciente unilateralidad de ésta, hasta suscitarse por último una tensión considerable. Esta última es causa de una cierta inhibición de la actividad consciente, que al principio puede siempre conjurarse aumentándose el nivel de esfuerzo consciente. Pero a la larga la tensión termina haciéndose tan insoportable que los contenidos inhibidos consiguen pese a todo infiltrarse en la consciencia, valiéndose para ello de sueños e imágenes que «ascienden libremente». Cuanto mayor es la unilateralidad de la actitud consciente, tanto más antagónicos con ella revelan ser también los contenidos que se originan en lo inconsciente, pudiendo así hablarse de un genuino contraste entre consciencia e inconsciente. En este caso, la compensación adopta la figura de una función contraria a la función consciente, pero esta situación sólo se da en casos extremos. Por lo general, la compensación inconsciente no viene a contradecir directamente la orientación consciente, sino a equilibrarla o completarla. En sueños, por ejemplo, lo inconsciente proporciona todos esos contenidos que, aunque constelados en la situación consciente, han sido inhibidos por la selección consciente, y cuyo conocimiento sería indispensable para la consciencia con vistas a una adaptación completa.

765 En circunstancias normales la compensación es inconsciente, lo que significa que la regulación por su medio de la actividad consciente discurre a nivel inconsciente. En la neurosis, el contraste entre lo inconsciente y la consciencia es tan fuerte que la compensación ve trastornado su funcionamiento. Por ello, el fin perseguido por la terapia analítica estriba en una conscienciación de los contenidos inconscientes que reestablezca el mecanismo de la compensación.

766 *Concretismo* [*Konkretismus*]. Por este concepto entiendo esa específica característica de *pensamiento* y *sentimiento* que constituye la antítesis de la abstracción. «Concreto» significa en realidad «crecido conjuntamente». Un concepto pensado concretamente es un concepto al que se representa injertado en otros conceptos o fusionado con ellos. Un concepto semejante no es abstracto, ni ha sido aislado ni excogitado por sí solo, sino que está siempre vinculado y mezclado con otra cosa. Ni tampoco es un concepto diferenciado, sino un concepto aún inserto en material transmitido por los sentidos. El pensar concretístico opera exclusivamente con este tipo de conceptos y nociones concretos, y permanece en todo momento referido a lo sensible. Tampoco el sentir concretístico se libera jamás de sus vínculos sensibles.

767 El pensar y el sentir primitivos son exclusivamente concretísticos y están siempre referidos a lo sensible. Las ideas de los primitivos no tienen existencia independiente, sino que permanecen adheridas a los fenómenos materiales. Como máximo ascienden al nivel de la analogía. También el sentir primitivo está siempre referido a los fenómenos materiales. Pensamiento y sentimiento se basan en la sensación, y se diferencian sólo en reducida medida de ella. El concretismo es, por ello, una forma de *arcaísmo* (*v.a.*). El influjo mágico del fetiche no se experimenta como un estado afectivo subjetivo, sino como un efecto mágico: tal sería el concretismo del sentimiento. La idea de la divinidad no es experimentada por el primitivo como un contenido subjetivo, sino que el árbol sagrado es para él la residencia de la divinidad y aun la divinidad misma: tal sería el concretismo del pensamiento. En el hombre civilizado, el concretismo del pensamiento consiste, por ejemplo, en la incapacidad de concebirse otra cosa que no sean hechos inmediatamente evidentes transmitidos por los sentidos, o en la incapacidad de distinguirse el sentimiento subjetivo del objeto dado por los sentidos.

768 El concretismo es un concepto que hay que encuadrar dentro de la categoría, aún más general, de la *participation mystique* (*v.a.*). Así como ésta representa una fusión del individuo con objetos externos, el concretismo constituye una fusión del pensamiento y del sentimiento con la sensación. El concretismo hace que el objeto del pensar y del sentir sea siempre a la vez un objeto de la sensación. Esa mezcolanza impide la diferenciación del pensamiento y del sentimiento, y mantiene sujetas a estas dos funciones dentro de la esfera de la sensación, es decir, de sus vínculos con lo sensible, con lo que éstas no pueden desarrollarse jamás como funciones independientes y permanecen en todo momento subordinadas a la sensación. Se

produce así, como consecuencia de ello, un predominio del factor sensorial en la orientación psicológica. (Para el significado del factor sensorial véanse *sensación* y *tipo*.)

769 La principal desventaja del concretismo consiste en que las funciones quedan por su medio referidas a la sensación. Como ésta es una percepción de estímulos fisiológicos, el concretismo o bien mantiene sujetas a las funciones a la esfera sensible, o bien las reconduce una y otra vez a ella, lo que se traduce en una atadura de las funciones psicológicas a la sensibilidad, que impide que el individuo pueda independizarse psíquicamente de los hechos transmitidos por los sentidos. Esta orientación posee, como es lógico, un valor cuando se trata de reconocer hechos, pero deja de tenerlo cuando se trata de *interpretarlos* y de interpretar sus relaciones con el individuo. Al asignar un valor excesivo a la importancia de los hechos, el concretismo, en efecto, somete la individualidad y libertad individuales al imperio de los procesos objetivos. Y como el individuo no sólo está determinado por estímulos fisiológicos, sino también por factores cuyo signo es a veces contrario al de los hechos externos, el concretismo hace que esos factores internos sean proyectados en los hechos objetivos y que de este modo acabe por rendirse a nada más que simples hechos una veneración en cierto modo «supersticiosa», que es justamente lo que sucede entre los hombres primitivos. Dos buenos ejemplos de lo que sería el concretismo del sentir los ofrecen la exagerada estima concedida por Nietzsche a la dieta o el materialismo de Moleschott («Somos lo que comemos»). Un ejemplo de la sobrevaloración supersticiosa de los hechos sería la hipostatización del concepto de energía en el *monismo* de Ostwald.

770 *Constructivo* [*Konstruktiv*]. Utilizo este concepto en un sentido muy similar al de «sintético», en cierto modo con el único fin de precisar su significado. Constructivo significa «que construye». Con «constructivo» y «sintético» describo el método opuesto al método reductivo. El método constructivo atiende a la elaboración de los productos inconscientes (sueños, fantasías, etc.). Parte del producto inconsciente como de una manifestación *simbólica* (*v.a.*), en la que se representa con antelación un fragmento de una futura etapa del desarrollo psicológico[57]. Maeder llega en este sentido a afirmar que lo inconsciente desempeña aquí una genuina *función prospectiva*, adelantando, en cierto modo como si se tratase de un juego,

57. Para un ejemplo detallado cf. Jung, *Acerca de la psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos* [OC 1,1].

el rumbo que el desarrollo psicológico va a seguir en el futuro[58]. Esa función anticipatoria se la reconoce a lo inconsciente también Adler[59]. Lo que está claro es que al producto inconsciente no puede contemplárselo unilateralmente como una cosa acabada, como lo que en cierto modo sería un producto final, porque de lo contrario no quedaría otro remedio que denegarle todo significado funcional. El mismo Freud asigna al sueño un papel teleológico, por el que éste sería al menos el «guardián del reposo»[60], mientras que la función prospectiva quedaría para él reservada en lo esencial a los «deseos». Pero el carácter teleológico de las tendencias inconscientes resulta *a priori* indiscutible por analogía con otras funciones psicológicas o fisiológicas. Por ello, concebimos el producto inconsciente como una manifestación que se orienta a una meta o un fin, pero que representa su punto de referencia en un lenguaje simbólico[61].

771 De acuerdo con esta forma de ver las cosas, el método de interpretación constructivo empieza por dejar de atender a las fuentes o materiales de partida subyacentes al producto inconsciente, para en su lugar tratar de proporcionar al producto simbólico una expresión general e inteligible[62]. Las libres asociaciones a que da lugar el producto inconsciente son, pues, consideradas en lo relativo a su finalidad y no en lo relativo a su origen. Se las observa desde el prisma de futuras acciones u omisiones, considerándose a la vez con todo cuidado su relación con la situación consciente, porque desde el punto de vista de una concepción compensatoria de lo inconsciente la actividad de este último viene en lo principal a complementar o equilibrar dicha situación consciente. Al tratarse de una orientación anticipatoria, la relación real con el objeto importa mucho menos que en un procedimiento reductivo, donde lo examinado son las relaciones que realmente se hayan tenido con aquél. La cuestión es aquí más bien la actitud subjetiva, en la que el objeto empieza por ser nada más que un signo de las tendencias del sujeto. Por ello, lo que pretende el método constructivo es descubrir lo que el producto inconsciente tiene que decir sobre la actitud futura del sujeto. Y como lo inconsciente no es capaz de crear por lo general más que expresiones simbólicas, el método constructivo es útil cuando su exégesis de ese significado simbóli-

58. Maeder, «Über das Traumproblem», en *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* V, p. 647.

59. Adler, *Über den nervösen Charakter*.

60. Freud, *Traumdeutung*.

61. Silberer se expresa en términos similares al hablar de un significado «anagógico». Cf. *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, pp. 149 ss.

62. Jung, «Las relaciones entre el yo y lo inconsciente», § 219 [OC 7,2].

co suministra una indicación con la que rectificarse la orientación consciente, creándose así entre el sujeto y su inconsciente la armonía de que el primero tiene necesidad con vistas a actuar.

772 Al igual que cualquier otro método psicológico de interpretación, ninguno de los cuales se basa en exclusiva en el material asociativo del analizando, el punto de vista constructivo se sirve también de determinados materiales de comparación. Tal y como la interpretación reductiva se sirve, por ejemplo, de paralelos tomados de los campos de la biología, la fisiología, el folclore, la literatura y otras muchas fuentes, el tratamiento constructivo de un problema intelectual apela a paralelos filosóficos, y el de un problema intuitivo a paralelos mitológicos o procedentes de la historia de las religiones.

773 El método constructivo es forzosamente *individualista*, porque una futura actitud colectiva no puede desarrollarse más que a través del individuo. A la inversa, el método reductivo es *colectivo*, porque reconduce el caso individual a actitudes o hechos básicos generales. El método constructivo puede también ser aplicado directamente por el sujeto a sus materiales subjetivos, caso en el que se convierte en un método *intuitivo*, utilizado para determinar el significado general de un producto inconsciente. Esa determinación procede mediante una agregación *asociativa* (es decir, *no aperceptiva*, *v.a.*) de material ulterior que va enriqueciendo y profundizando la expresión simbólica inconsciente (por ejemplo, el sueño), hasta el momento en que ésta posee la claridad suficiente como para que su significado sea inteligible a nivel consciente. Al completarse de este modo la expresión simbólica, ésta queda imbricada en contextos más universales, terminando así por ser asimilada.

774 *Libido* [*Libido*]. Por «libido»[63] entiendo la *energía psíquica*. La energía psíquica es la intensidad del proceso psíquico, su *valor psicológico*. Por éste no debe entenderse la atribución de un valor de tipo moral, estético ni intelectual, sino, más simplemente, lo definido por el poder *determinante* de dicho valor, que se manifiesta en determinados efectos («rendimientos») psíquicos. Por «libido» tampoco entiendo una *fuerza* psíquica, como han supuesto a menudo críticos mal informados. Lejos de hipostasiar el concepto de energía, me sirvo de él para significar intensidades o valores. La cuestión de si habría o no habría que admitir realmente la existencia de

63. Cf. Jung, *Transformaciones y símbolos de la libido*, § 128 ss. (nueva ed.: *Símbolos de transformación* [OC 5]), así como *Energética psíquica y esencia del sueño*, § 1 [OC 8].

una fuerza psíquica específica no guarda ninguna relación con el concepto de libido. Muy a menudo, me sirvo de ambos términos, «libido» y «energía», como sinónimos. Las razones por las que llamo energía psíquica a la libido, las he expuesto en detalle a pie de página de las obras citadas.

775 *Complejo de poder* [*Machtkomplex*]. Con este término designo a veces el complejo integrado por todas esas ideas y aspiraciones tendentes a situar al yo sobre todos los demás factores de influencia —tengan ellos su origen en personas y circunstancias o procedan de impulsos, sentimientos e ideas propias— y obligarlos a subordinarse a él.

776 *Función inferior* [*Minderwertige Funktion*]. «Función inferior» es en mi terminología esa función que se ha quedado rezagada en el proceso de diferenciación. La experiencia, en efecto, nos muestra que a cuenta de circunstancias adversas de carácter general es poco menos que imposible que una misma persona desarrolle de forma simultánea todas sus funciones psicológicas. Las mismas demandas de la sociedad acarrean ya consigo que las personas se centren ante todo y sobre todo en diferenciar esa función hacia la que mejor están dispuestas por naturaleza, o que les promete mayores perspectivas de éxito social. Muy a menudo, por no decir que por regla general, la persona se identifica más o menos totalmente con la función más favorecida y, por tanto, en mayor medida desarrollada, siendo aquí donde tienen su nacimiento los *tipos* psicológicos (*v.a.*). Debido a lo unilateral de este proceso, una o varias funciones permanecen forzosamente en un estado de subdesarrollo, lo que justifica que se las denomine «inferiores», aunque no en un sentido psicopatológico, sino en exclusiva psicológico, toda vez que esas funciones no tienen nada de mórbido, limitándose a haberse quedado rezagadas con respecto a la función favorecida.

777 De la función inferior se es consciente como un fenómeno, pero no se la reconoce en su verdadera significación. Sucede con ella lo mismo que con esos muchos contenidos reprimidos o insuficientemente tenidos en cuenta, que son en parte conscientes y en parte inconscientes, como en esas tantas otras ocasiones en las que se es capaz de reconocer a una determinada persona por su aspecto externo sin a la vez conocérsela realmente. Así, en los casos normales la función inferior permanece consciente, al menos en sus efectos; pero en las neurosis se sume parcialmente o en su mayor parte en lo inconsciente. En la medida, en efecto, en que se destina toda la libido a alimentar a la función favorecida, el desarrollo de la función

inferior se torna regresivo, es decir, ésta retrocede a sus estadios arcaicos primarios, volviéndose incompatible con la función consciente objeto de predilección. Cuando una función que normalmente debería ser consciente se sume en lo inconsciente, su energía específica fluye también en la misma dirección. Una función natural como el sentimiento, por ejemplo, está investida de la energía que por naturaleza le corresponde; es un sistema vivo y sólidamente organizado al que no debe hurtársele el global de su energía bajo ninguna circunstancia. Con la conversión de la función inferior en una función inconsciente, la energía que le resta sigue el mismo camino, lo que es causa de una activación artificial de lo inconsciente y de la subsiguiente liberación de las fantasías propias de la función así devuelta a sus estadios arcaicos. Por ello, de quererse ahora liberar a través del análisis a la función inferior de su confinamiento en lo inconsciente, la única vía para conseguirlo consiste en hacer salir a la superficie esas mismas fantasías inconscientes generadas por la función allí retenida. Tomándose consciencia de esas fantasías, la función inferior es igualmente reconducida a la consciencia, posibilitándose que la persona pueda seguir desarrollándose con su concurso.

778 *Nivel del objeto* [*Objektstufe*]. Con la expresión «interpretación al nivel del objeto» me refiero a una interpretación de un sueño o de una fantasía en la que las personas o circunstancias que aparecen en ellos son puestas en relación con personas o circunstancias del mundo real. Contrariamente a ello, en una interpretación al *nivel del sujeto* (*v.a.*), las personas y circunstancias que aparecen en el sueño son puestas exclusivamente en relación con magnitudes subjetivas. La interpretación de los sueños freudiana se mueve casi en su total integridad en el nivel del objeto, porque en ella los deseos oníricos se interpretan como referidos a objetos reales o relacionándolos con procesos sexuales pertenecientes a la esfera fisiológica y, por tanto, a una esfera exterior a la psicología.

779 *Orientación* [*Orientierung*]. Con «orientación» significo el principio general de una *actitud* (*v.a.*). Toda actitud se orienta de acuerdo con un determinado punto de vista, sea éste o no consciente. Una actitud de poder se orienta desde el punto de vista del poder del yo sobre influjos y circunstancias opresivas. Una actitud intelectual se orienta, por ejemplo, según un principio lógico elevado a la categoría de ley suprema. Una actitud sensorial se orienta por la percepción de los hechos dados a los sentidos.

780 *Participation mystique*. Este término fue acuñado por Lévy-Bruhl[64]. Lo significado por él es una variante particular de vinculación psicológica con un objeto, que consiste en que el sujeto no pueda distinguirse con claridad de éste y se sienta unido a él por un vínculo inmediato, al que puede contemplarse como una identidad parcial. Esa identidad descansa en una unión apriórica de objeto y sujeto. La *participation mystique* es, por ello, el vestigio de esa situación originaria. No afecta a la relación entre sujeto y objeto considerada como un todo, sino sólo a los casos específicos en que hace aparición el fenómeno de esa peculiar vinculación. Como es natural, donde mejor cabe observar este fenómeno es entre los hombres primitivos, lo que no es óbice para que su aparición sea también frecuente en el caso del hombre civilizado, aunque sin las mismas amplitud ni intensidad. A este último nivel lo normal es que se verifique entre personas, y sólo más raramente entre personas y cosas. En el primer caso, constituye lo que se conoce como una relación de transferencia, en la que el objeto (por lo general) ejerce sobre el sujeto un influjo en cierto modo mágico, es decir, incondicional. En el segundo, se trata o bien de influjos similares por parte de una cosa, o bien de una suerte de identificación con una cosa o con la idea de la misma.

780a *Persona* [*Persona*]. Véase *alma* [*Seele*].

781 *Fantasía* [*Phantasie*]. Con el término «fantasía» significo dos cosas: en primer lugar, un *fantasma*, y, en segundo lugar, *la actividad imaginativa*. En la presente obra el contexto permite siempre deducir el significado con que en cada caso está empleándose el término. Un *fantasma* es para mí un complejo de ideas que se diferencia de los demás complejos de este tipo por no corresponderse con ningún hecho real externo. Aunque una fantasía pueda originalmente estar basada en recuerdos de experiencias reales, su contenido no se corresponde con una realidad externa, no siendo en esencia más que un efluvio de la actividad mental creativa, una operación o un resultado de la combinación de elementos psíquicos investidos de energía. En la medida en que pueda imprimirse a la energía psíquica una dirección arbitraria, puede también crearse una fantasía, ya sea en su totalidad o en parte, de forma consciente y arbitraria. En el primer caso, la fantasía así creada no es más que una combinación de elementos conscientes, un experimento artificial que no posee sino un interés teórico. En cambio, en la ex-

64. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.

periencia psicológica diaria una fantasía es la mayoría de las veces o bien el efecto de una actitud intuitiva de expectación, o bien una irrupción de contenidos inconscientes en la consciencia.

782 Las fantasías pueden ser *activas* y *pasivas*. Las activas son un producto de la intuición, es decir, de una actitud orientada a la percepción de contenidos inconscientes, con el resultado de que en ellas la libido inviste de inmediato todos los elementos que emergen de lo inconsciente, comunicándoles una mayor claridad y visibilidad a base de asociarles materiales paralelos. Las pasivas se ofrecen a su contemplación por un sujeto cognoscente cuya postura es de total pasividad —sin verse precedidas ni acompañadas por una actitud intuitiva—, investidas desde el principio de una configuración visible. Este tipo de fantasías entran dentro de la categoría de lo que Janet llama «automatismos» psíquicos, y, como es natural, para que puedan producirse es de entrada necesaria una relativa disociación psíquica, porque su substanciación es imposible a menos de que un considerable importe de energía se haya sustraído al control consciente e investido materiales inconscientes. Una visión como la de san Pablo, por ejemplo, presupone que, sin captación consciente por su parte de este hecho, éste era ya cristiano antes de tenerla.

783 Las fantasías pasivas se originan seguramente en un proceso subconsciente de signo contrario al de la consciencia, que ha reunido aproximadamente la misma cantidad de energía que la actitud consciente y que, por ello, posee la capacidad de derribar las resistencias de la misma. Las fantasías activas, en cambio, no tienen su exclusiva razón de ser en un proceso inconsciente de tales intensidad y carácter antitético, sino también en la tendencia de la actitud consciente a apropiarse de insinuaciones o fragmentos de relaciones inconscientes relativamente poco acentuados, e ir reconfigurándolos a base de asociarles elementos paralelos, hasta elaborar con ellos visiones plenamente acabadas. En las fantasías activas, por tanto, la cuestión tiene más bien que ver con una colaboración positiva por parte de la consciencia, sin que sea necesaria la presencia de una disociación anímica de ningún tipo.

784 Si bien no es infrecuente que las formas pasivas de la fantasía suelan llevar estampado en ellas el sello de lo mórbido o, como mínimo, de la anormalidad, su forma activa se cuenta a menudo entre las más sublimes expresiones de la actividad mental, porque en ellas confluyen las personalidades consciente e inconsciente del sujeto en un producto que comparten y las unifica. Una fantasía de estas características puede ser la máxima expresión de la unidad de una individualidad, y aun engendrar ésta a cuenta precisamente de la

perfección con que expresa su unidad. (Piénsese en el concepto schilleriano de «estado estético de ánimo».) Por regla general, las fantasías pasivas no son nunca la expresión de una individualidad que haya alcanzado la unidad, porque, como se ha indicado ya, presuponen una fuerte disociación, que a su vez no puede más que deberse a una oposición igual de intensa entre la consciencia y lo inconsciente. Por ello, las fantasías producidas a partir de un estado semejante por irrupción en la consciencia no podrán seguramente ser jamás la expresión perfecta de una individualidad armónica, limitándose en su mayoría a representar el punto de vista de la personalidad inconsciente. La vida de Pablo es un buen ejemplo de lo que acabamos de decir: su conversión a la nueva fe implicó una aceptación del punto de vista hasta entonces inconsciente y una represión de su anterior punto de vista anticristiano, que se hizo entonces sentir en sus ataques histéricos. De ahí que las fantasías pasivas estén siempre necesitadas de una *crítica* consciente, si lo que se quiere es que no se limiten a hacer valer en exclusiva el punto de vista de la antítesis inconsciente. En cambio, las fantasías activas, al ser producto, por un lado, de una actitud consciente *no* antitética con lo inconsciente y, por otro, de procesos inconscientes que no mantienen una relación de oposición, sino de simple compensación con la consciencia, no reclaman una crítica semejante, sino, más simplemente, ser *entendidas*.

785 Como en el sueño (el cual no es otra cosa que una fantasía pasiva), en las fantasías se ha de distinguir también un significado *manifiesto* y un significado *latente*. El primero viene dado por la apariencia inmediata de la imagen fantástica, por lo inmediatamente enunciado por el complejo fantástico de ideas. Con frecuencia, sin embargo, apenas si merece este nombre no obstante hallarse siempre mucho más desarrollado en la fantasía que en el sueño, lo que es probable que se deba a que por lo general la fantasía onírica no necesita un especial aporte de energía para poder hacer frente con éxito a las débiles resistencias de la consciencia durante el reposo, motivo por el cual tendencias poco antitéticas y nada más que levemente compensatorias pueden llegar ya en tal caso a ser percibidas. En cambio, la fantasía diurna tiene que disponer ya de una considerable energía para ser capaz de superar las inhibiciones que opone a su encuentro la actitud consciente, y con este fin la oposición inconsciente tiene que ser ya muy importante para poder irrumpir en la consciencia. Si dicha oposición no consistiera más que en insinuaciones vagas y apenas inteligibles, nunca podría concitar sobre ella la atención (libido consciente) suficiente como para poder interrumpir la concatenación de los contenidos conscientes. El

contenido inconsciente tiene, por ello, que poseer una cohesión interna muy fuerte, que se manifiesta precisamente en lo remarcado de su significado manifiesto.

786 El significado manifiesto posee siempre el carácter de un proceso visual y concreto que a causa de su irrealidad objetiva no puede dar cumplida satisfacción a la necesidad que la consciencia tiene de entenderlo. De ahí que tenga que buscársele a la fantasía otro significado, es decir, que *interpretársela*, que encontrarse, en otras palabras, el que sería su significado latente. Aunque de entrada nada garantice que la fantasía vaya a poseer un significado latente, ni que la mera posibilidad de un tal significado no esté por principio sujeta a discusión, la simple demanda de una adecuada comprensión de ella es ya motivo suficiente para un examen a fondo. Esa búsqueda de un significado latente puede tener de entrada un carácter puramente *causal*, con arreglo a un planteamiento que apueste por identificar las causas psicológicas que hacen explicable la aparición de la fantasía. Este planteamiento conduce, por un lado, a remontarse progresivamente en el pasado en persecución de las motivaciones últimas de aquélla, y a determinar, por otro, las fuerzas instintivas a que ha de hacerse energéticamente responsables de su aparición, y ha encontrado, como es sabido, en Freud a uno de sus más decididos impulsores. A este método de interpretación lo he llamado *reductivo*. Lo plausible de una concepción reductiva salta a la vista de inmediato, siendo igual de sencillo entender que a un cierto tipo de temperamento una interpretación como ésta de los hechos psicológicos tenga que resultarle tan satisfactoria como para no reclamar ninguna otra explicación ulterior. Si alguien se pone a gritar pidiendo ayuda, este hecho queda suficiente y perfectamente explicado tan pronto como se demuestra que la vida de esa persona se hallaba en ese instante en peligro. Si alguien sueña con una mesa bien provista y cabe comprobar que esa persona se sentía hambrienta al ir a acostarse, su sueño queda satisfactoriamente explicado. Si alguien que ha renunciado a su sexualidad, como, por ejemplo, un santo anacoreta medieval, tiene fantasías sexuales, este hecho queda suficientemente explicado por reducción a su sexualidad reprimida.

787 En cambio, si quisiéramos explicar la visión de Pedro en Hechos diciendo que el apóstol se sentía en aquella ocasión hambriento y que su inconsciente le habría instado a comer los animales impuros por esa razón, o que el consumo de tales animales no habría supuesto aquí más que el cumplimiento de un deseo prohibido, una explicación como ésta tendría en sí misma muy poco de satisfactoria. Y si pretendiésemos explicar la visión de Pablo, por ejemplo,

como debida a la envidia reprimida que le infundía el papel desempeñado por Cristo entre sus compatriotas y a su deseo de identificarse con él por dicho motivo, nuestras expectativas quedarían igual de defraudadas. Ambas explicaciones pueden encerrar algo de cierto, pero no guardan ninguna proporción con una psicología, como la de Pedro o la de Pablo, determinada por circunstancias históricas como las que a ambos les había tocado vivir. Como explicaciones las dos son demasiado simples y facilonas. Cuestiones de tamaña significación histórica no pueden tratarse como si no fuesen nada más que un problema fisiológico, o la simple *cronique scandaleuse* de una personalidad individual. Un prisma de observación como éste pecaría de excesivamente estrecho. De ahí que estemos obligados a ampliar en un grado considerable nuestra concepción del significado latente de la fantasía; para empezar en lo tocante a sus causas: de la psicología de un individuo, en efecto, nunca puede darse exhaustivamente razón partiéndose en exclusiva de él, sino que a la vez es necesario reconocer con toda claridad que sus circunstancias históricas habrán condicionado su psicología individual, y descubrir de qué modo habrían hecho tal cosa. La psicología de un individuo no sólo constituye un problema fisiológico, biológico y personal, sino también histórico. Pero es que, en segundo lugar, de ningún hecho psicológico puede jamás darse exhaustivamente razón en términos puramente causales: como fenómenos vivos, todos ellos se hallan en definitiva indisolublemente imbricados en la continuidad del proceso vital, y son a la vez, además de una realidad consolidada, una entidad aún en devenir y que todavía está gestándose.

788 La faz del instante psicológico es como la de Jano: su mirada se dirige tanto hacia el pasado como hacia el futuro. A medida que deviene, prepara para lo que está todavía por venir. Si así no fuera, propósitos, metas, planes, cálculos y anticipaciones serían imposibilidades psicológicas. Si, al expresar una persona una opinión, consideramos que este hecho no es más que la consecuencia de haber manifestado otra persona otra opinión instantes antes, esa explicación nos dejaría en la práctica tal como estábamos, porque para poder entender aquella primera manifestación lo que necesitamos conocer no es sólo cuál ha sido su desencadenante, sino también lo que con ella significa esa persona, la meta y propósitos que alberga, lo que con ella pretende conseguir. Y cuando por fin llegamos a saber esas cosas, solemos también darnos por satisfechos. En la vida diaria agregamos sin más ceremonias y de forma por completo instintiva un punto de vista final a la explicación; más aún, consideramos con suma frecuencia ese punto de vis-

ta final como el decisivo, desentendiéndonos por entero del factor estrictamente causal, prestando un instintivo reconocimiento al componente creativo del ser psíquico. Si actuamos así en la vida diaria, una psicología científica está obligada también a tener esta circunstancia en cuenta, y a hacerlo no atendiendo en exclusiva al estricto punto de vista causal tomado por ella originalmente en préstamo de las ciencias naturales, sino considerando también la naturaleza final de la realidad psíquica.

789 Dado que la experiencia diaria garantiza más allá de toda duda una orientación final a los contenidos conscientes, de entrada no existe ninguna razón para presuponer que, en ausencia de experiencias que indiquen lo contrario, las cosas tendrían que ser distintas tratándose de contenidos de lo inconsciente. A juzgar por mi propia experiencia, no sólo no hay ningún motivo para poner en duda la orientación final de dichos contenidos, sino que, contrariamente a ello, abundan los casos en que sólo se obtiene una explicación satisfactoria dándose entrada al punto de vista final. Si consideramos la visión de Pablo, por ejemplo, desde el prisma de su posterior misión histórica, y concluimos por dicho motivo que el apóstol, no obstante ser en consciencia enemigo de la nueva fe, había abrazado inconscientemente ésta, viéndose por último obligado a confesarlo así debido a la mayor fuerza e irrupción de sus creencias inconscientes, por ser justamente ésa la meta perseguida por su personalidad inconsciente, haciéndome instintivamente cargo de la necesidad y relevancia de este hecho esta explicación del significado de lo sucedido me parece más adecuada que su reducción a una cuestión de factores personales, sin para nada poner por ello en duda que éstos tuvieran también su importancia, como nunca deja de tenerla todo lo que es «demasiado humano» en nosotros. La insinuación de una explicación final que se da en Hechos a la visión de Pedro resulta igualmente mucho más satisfactoria que cualquier otra conjetura de carácter fisiológico-personal.

790 Resumiendo, pues, podríamos afirmar que las fantasías deben entenderse tanto desde un punto de vista causal como final. Para la explicación causal son un *síntoma* de un estado fisiológico o personal resultado de hechos anteriores. Para la explicación final, en cambio, son un *símbolo* que, valiéndose del material disponible, trata de caracterizar o entender un objetivo concreto o, por decirlo con más propiedad, una determinada línea del desarrollo psicológico futuro. Como la fantasía activa es la principal característica del quehacer artístico, el artista no es sólo un mero *expositor*, sino también un *creador* y, por ende, un *educador*, porque sus obras poseen el valor de símbolos prefiguradores de futuras líneas de

desarrollo. El que los símbolos sean luego objeto de una aceptación social más o menos limitada o amplia, es cosa que depende de las mayores o menores aptitudes vitales de la individualidad creadora. Cuanto más anormal, es decir, menos apta en este sentido sea dicha individualidad, tanto menor será la aceptación deparada por la sociedad a los símbolos por ella creados, por absoluto que sea el valor que para el sujeto en cuestión puedan ellos revestir.

791 La existencia de un significado latente de la fantasía sólo puede ponerla en cuestión quien considere que los procesos naturales carecen en general de un significado capaz de satisfacer a nadie. La ciencia, no obstante, ha puesto de relieve el significado de los procesos naturales expresándolo en forma de leyes. Las leyes naturales, según la misma ciencia admite, son hipótesis humanas, formuladas con el fin de dar explicación de los procesos naturales. Pero en la medida en que se haya evidenciado que las leyes de este modo formuladas concuerdan con los procesos objetivos, tenemos derecho a hablar de un significado de los hechos naturales. Y en la medida en que hayamos tenido éxito en mostrar que las fantasías se sujetan a unas leyes, tenemos igualmente derecho a hablar de un significado de las fantasías. El significado así descubierto sólo será satisfactorio, sin embargo, o —por expresarlo de otra manera— la sujeción demostrada a esas leyes sólo será merecedora de ese nombre, de reproducir ella adecuadamente la esencia de la fantasía. Hay tanto una legalidad en el proceso natural como una legalidad del proceso natural. Que se sueña mientras se está durmiendo, es la norma; pero esa norma es una ley en la que todavía no se ha dicho nada de la esencia de los sueños. No es más que la condición de éstos. La demostración de que las fantasías tienen una causa fisiológica no es más que una condición de su existencia, no una ley sobre su esencia. Las leyes a que se sujetan las fantasías como fenómeno psicológico no pueden ser más que psicológicas.

792 Llegamos así a la segunda parte de nuestra explicación del concepto de fantasía, es decir, a la idea de *actividad imaginativa*. La imaginación es la actividad reproductora o creativa de la mente en general, sin por ello ser a la vez una facultad específica, ya que puede manifestarse en todas las formas básicas de la realidad psíquica: pensamiento, sentimiento, sensación e intuición. Como actividad imaginativa, la fantasía no es para mí más que la expresión inmediata de la actividad vital psíquica, de la energía psíquica, la cual está dada en exclusiva a la consciencia en forma de imagen o contenido, al igual que tampoco la energía psíquica se manifiesta de otra forma que como estado psíquico que estimula los órganos de los sentidos por vías físicas. Así como todo estado físico, consi-

derado desde un punto de vista energético, no es más que un sistema de fuerzas, un contenido psíquico —si se lo considera energéticamente— no es más que un sistema de fuerzas que se manifiesta en la consciencia. Desde esta perspectiva, resulta posible afirmar que la fantasía no es, en tanto que fantasma, más que un determinado importe de energía que no puede manifestarse a la consciencia de ninguna otra forma que no sea una imagen. El fantasma es una *idée-force*. Como actividad imaginativa, el discurrir de las fantasías es idéntico al fluir del proceso energético psíquico.

793 *Proyección* [*Projektion*]. Proyección es el desplazamiento a un objeto de un proceso subjetivo. Es lo opuesto a la introyección (*v.a.*). La proyección constituye, por tanto, un proceso de desasimilación por el que un contenido subjetivo es alienado del sujeto y en cierto modo incorporado al objeto. Por proyección el sujeto se libera tanto de contenidos desagradables e incompatibles como de valores positivos que, por motivos diversos —como puede ser, por ejemplo, una baja autoestima— son para él inaccesibles. La proyección descansa en la *identidad* (*v.a.*) arcaica de sujeto y objeto, pero sólo es en propiedad merecedora de tal nombre cuando se vuelve necesario que se ponga fin a dicha identidad con el objeto. La hora de esa necesidad suena cuando la identidad se ha tornado ya perjudicial, es decir, cuando la falta del contenido proyectado compromete tan seriamente la adaptación como para que su reconducción al sujeto no deba ya hacerse esperar por más tiempo. A partir de este instante, la identidad hasta entonces parcial pasa a revestirse del carácter de una proyección. La voz «proyección» denota, por ello, un estado de identidad que se ha tornado manifiesto y, por ende, objeto de crítica, provenga esa crítica del propio sujeto o de otra persona.

794 La proyección puede ser *pasiva* o *activa*. La primera es la forma típica de todas las proyecciones patológicas y de gran número de las normales, y como tal no responde a intención alguna, limitándose a discurrir como un hecho automático. La segunda es un componente esencial de la *conducta empática*. La empatía (*v.a.*), en efecto, constituye como un todo un proceso de introyección, ya que la misión que cumple es que el objeto entre en una relación íntima con el sujeto. Con el fin de establecer esta relación, el sujeto desliga de sí un contenido —como un sentimiento, por ejemplo—, lo traslada a un objeto, imprimiéndole así vida, e incluye por esta vía al objeto en su esfera subjetiva. La forma activa de la proyección puede adoptar también la forma de un acto judicativo, encaminado a separar sujeto y objeto. En este caso, se desagrega del sujeto un jui-

cio subjetivo como si se tratase de un estado válido de cosas, y se lo traslada al objeto, distinguiéndose así al sujeto de éste. En este sentido, la proyección es un proceso de introversión, porque, contrariamente a una introyección, no es causa ni de una inclusión ni de una adaptación, sino de una distinción y una separación del sujeto respecto del objeto, motivo por el que desempeña también un papel protagonista en la paranoia, la cual concluye por regla general en un total aislamiento del sujeto.

794a *Psique* [*Psyche*]. Véase *alma* [*Seele*].

795 *Racional* [*Rational*]. Lo racional es lo razonable o conforme a la razón. Entiendo la razón como una actitud cuyo principio consiste en estructurar pensamiento, sentimiento y conducta con arreglo a valores objetivos. Estos últimos se basan en las experiencias por término medio reunidas, por un lado, con hechos externos y, por otro, con hechos psicológicos internos. Estas experiencias no podrían, sin embargo, representar «valores» objetivos de ninguna clase si no fueran «valoradas» como tales por el sujeto, cosa que en sí misma es ya un acto de la razón. La actitud racional que nos permite declarar como válidos valores objetivos en general no es obra del sujeto individual, sin embargo, sino un producto de la historia humana.

796 La mayoría de los valores objetivos —y, por tanto, la razón misma— son complejos de ideas firmemente consolidados que vienen siendo transmitidos desde la aurora de los tiempos, y en cuya creación han participado incontables generaciones con la misma necesidad con que la naturaleza de los organismos vivos reacciona a las condiciones del entorno que ha constituido por término medio y con carácter recurrente su hábitat y el de sus predecesores, y contrapone a ellas los correspondientes complejos funcionales, al modo, por ejemplo, en que la estructura del ojo responde en su integridad a la naturaleza de la luz. Uno podría hablar, por tanto, de una razón universal preexistente y metafísica, si no fuera porque la reacción correspondiente del organismo viviente a los factores externos por término medio reinantes es la condición indispensable de su existencia, una idea que expresó ya Schopenhauer. La razón humana no es, por tanto, más que la expresión de la adaptación al promedio de los hechos, los cuales han ido paulatinamente precipitándose en complejos firmemente estructurados de ideas, que constituyen los valores objetivos. Las leyes de la razón son, pues, esas leyes que cifran y regulan la actitud adaptada y por término medio «correcta». «Racional» es todo lo que se conforma a esas leyes, e «irracional» (*v.a.*) todo lo que, por el contrario, no concuerda con ellas.

797 Pensamiento y sentimiento son funciones racionales por estar decisivamente influidas por un componente reflexivo, y alcanzan su máximo cumplimiento cuando llegan todo lo lejos que les es posible en su concordancia con las leyes de la razón. Por el contrario, son irracionales aquellas funciones cuya finalidad estriba en la estricta percepción, como la intuición o la sensación, porque estas funciones están obligadas a prescindir hasta donde les sea posible de lo racional —cosa que presupone la exclusión de todo lo exterior a la razón— con el fin de obtener la percepción más completa posible de los hechos.

798 *Reductivo* [*Reduktiv*]. Reductivo significa «que conduce hacia atrás». Me valgo de esta expresión para referirme a ese método de interpretación psicológico que no concibe el producto inconsciente desde el prisma de la expresión simbólica, sino *semióticamente*, como un signo o un síntoma de un proceso subyacente. El método reductivo trata el producto inconsciente correspondientemente, buscando remontarse a sus elementos y procesos básicos, sean ellos recuerdos de hechos que han sucedido realmente o procesos elementales y que afectan a la psique. Contrariamente, pues, al *método constructivo* (*v.a.*), el método reductivo se orienta hacia atrás, bien en un sentido histórico, bien en el sentido metafórico que tiene esta expresión cuando se la aplica a la reducción de una magnitud compleja y diferenciada a magnitudes aún más generales y elementales. Los métodos de interpretación freudiano y adleriano son ambos reductivos, porque en los dos se opera una reducción a deseos o aspiraciones elementales de carácter en último término infantil o fisiológico. El producto inconsciente posee forzosamente aquí el valor de una expresión siempre inauténtica, para la que en realidad no debería reservarse el nombre de *símbolo* (*v.a.*). En lo relativo al significado del producto inconsciente los efectos de la reducción son siempre disolventes, porque éste es o bien reconducido a sus antecedentes históricos y de este modo aniquilado, o bien reintegrado una vez más el proceso elemental en el que ha tenido su nacimiento.

799 *Alma* [*Seele*]. En el curso de mis exploraciones de la estructura de lo inconsciente, me he visto forzado a establecer una distinción entre los conceptos de alma y *psique*. La psique es para mí el conjunto de todos los procesos psíquicos, así conscientes como inconscientes. Por «alma», en cambio, entiendo un complejo funcional determinado y delimitado, al que como mejor puede caracterizarse es como una «personalidad». Para aclarar lo que con ello quiero propiamente significar, tengo que traer primero a colación algunas

de las conclusiones a que han llegado otras vías de investigación distintas de la mía, al haber sido en particular los fenómenos del sonambulismo y del desdoblamiento del carácter y de la personalidad —estudiados sobre todo por investigadores franceses— los que nos han puesto sobre la pista de la posibilidad de que un mismo y único individuo pueda contener una multiplicidad de personalidades diferentes[65].

800 Aunque de entrada sea evidente que una pluralidad de personalidades semejante nunca puede aparecer en un individuo normal, el hecho de que, según han mostrado los casos arriba mencionados, sea posible una disociación de estas características, ha de verse al menos como un indicio de su existencia en los casos normales. Un examen psicológico de las cosas un poco más detenido de lo normal no tiene, de hecho, apenas dificultades para descubrir, aunque sólo sea por alusiones, huellas de una tal escisión del carácter en sujetos ordinarios. No hay, por ejemplo, más que observar con atención a una persona en circunstancias diversas, para notar que, conforme va pasando de un entorno a otro, su personalidad va asimismo experimentando cambios muy llamativos, haciendo en cada caso aparición un carácter de rasgos marcados y claramente diferentes de los que hasta ese instante se habían podido observar en ella. El dicho: «Luz en la calle, oscuridad en la casa» es una descripción, basada en la experiencia diaria, del fenómeno de la escisión de la personalidad. Un entorno determinado reclama una actitud determinada. Cuanto más tiempo o más a menudo se haya visto reclamada la actitud adaptada a ese entorno, tanto más habitual irá también volviéndose ésta. Un gran número de personas de la clase educada tiene mayoritariamente que desenvolverse en dos ambientes del todo distintos: el círculo doméstico o familiar, y el de su profesión. Estos dos entornos totalmente diferentes reclaman dos actitudes también totalmente distintas, que en función del grado de *identificación* (*v.a.*) del yo con cada una de ellas son causa de un desdoblamiento del carácter. En respuesta a los condicionamientos y necesidades sociales, el carácter social se guía, de una parte, por las expectativas o las demandas del ambiente social y, de otra, por los propósitos y aspiraciones sociales del sujeto. En cambio, el carácter doméstico se amoldaría por lo general en mayor grado a las demandas de comodidad y bienestar del sujeto, de donde viene el que personas suma-

65. Azam, *Hypnotisme, double conscience et altérations de la personnalité*. Prince, *The Dissociation of a Personality*. Landmann, *Die Mehrheit geistiger Persönlichkeiten im einen Individuum*. Ribot, *Die Persönlichkeit*. Flournoy, *Des Indes à la planète Mars*. Jung, *Acerca de la psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos* [OC 1,1].

mente enérgicas, valerosas, obstinadas, tozudas y desconsideradas en su vida pública, adopten en su domicilio y seno familiar maneras mucho más amables, suaves, indulgentes y delicadas. De esos dos caracteres, de esas dos personalidades, ¿cuál sería la verdadera? A menudo, resulta imposible responder a esta pregunta.

801 Estas breves reflexiones muestran que aun en sujetos normales la escisión del carácter está muy lejos de constituir una imposibilidad, y seguramente nos autorizan a tratar, por tanto, también la cuestión de la disociación de la personalidad como un problema más de la psicología normal. Siguiendo con el ejemplo arriba mencionado, la respuesta a la pregunta sobre cuál sería la verdadera de las dos personalidades descritas, estriba a mi juicio en decir que una persona como ésa no tiene propiamente un carácter real, es decir, no es en absoluto una persona *individual* (*v.a.*), sino *colectiva* (*v.a.*), en todo momento amoldada, en otras palabras, a las circunstancias y expectativas generales. Si fuese un individuo, su carácter sería siempre el mismo fueran cuales fuesen los cambios sufridos por su actitud. No sería idéntica a la actitud del momento, y no podría ni querría impedir que su individualidad llegase de alguna manera a manifestarse en una u otra situación. Como es lógico, tales personas son también individuales, como cualquier otro ser, pero de forma inconsciente. Debido a su más o menos completa identificación con la actitud respectiva, esconden como mínimo fraudulentamente a los demás, y a menudo también a sí mismas, su verdadero carácter; llevan puesta una *máscara*, de la que saben que responde, por un lado, a sus intenciones y, por otro, a las demandas y opiniones de su entorno, predominando unas veces un factor y otras el otro.

802 A esa máscara, es decir, a la actitud *ad hoc* adoptada, la he llamado *persona*[66], nombre que recibían las máscaras en el teatro antiguo.

803 Las dos actitudes del ejemplo recién mencionado constituyen sendas personalidades colectivas, para las que nosotros reservamos el título general de *persona* o *personae*. Más arriba he insinuado ya que la auténtica individualidad es distinta de ambas. La *persona* es, pues, un complejo funcional que debe su constitución a motivos adaptativos o de comodidad, pero que, sin embargo, no es idéntico a la individualidad. El complejo funcional de la *persona* cubre en exclusiva la relación con los objetos. La relación del individuo con los objetos externos tiene, sin embargo, que distinguirse aquí con claridad de la relación con la propia subjetividad. Con este término,

66. Cf. *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente*, § 264 s. [OC 7,2].

«subjetividad», me refiero en primer lugar a esas inquietudes, sentimientos, pensamientos y sensaciones de contornos imprecisos o poco claros que no afluyen a nosotros a partir de ninguna continuidad demostrable de nuestra experiencia consciente del objeto, sino que con efectos más bien perturbadores e inhibidores, aunque a veces también favorables, afloran en nosotros desde nuestro interior, desde los sótanos y el trasfondo oscuros de nuestra consciencia, constituyendo en su conjunto nuestra percepción de la vida de lo inconsciente. La subjetividad, concebida como «objeto interno», es lo inconsciente. Así como se da una relación con el objeto externo, una actitud externa, se da también una relación con el objeto interno, una actitud interna. Es del todo comprensible que esa actitud interna, debido a lo extraordinariamente íntimo y lo difícilmente accesible de su naturaleza, nos sea mucho más desconocida que nuestra actitud externa, situada inmediatamente ante nuestra vista. Pero, pese a ello, considero que es posible formarse un concepto de ella sin demasiadas dificultades. Por lo general, todas esas inhibiciones, antojos, humores, vagos sentimientos y conatos de fantasías supuestamente «casuales», que unas veces vienen a perturbar la concentración en su trabajo y otras la paz de espíritu de las personas más normales, y que tan pronto son atribuidas a causas físicas como a cualquier otro motivo a fin de racionalizarlas, no son debidas a las causas que nuestra consciencia les imputa, sino que son percepciones de procesos inconscientes. Entre estos fenómenos se cuentan, como es lógico, también los sueños, que como todo el mundo sabe suelen de buen grado atribuirse a causas externas y superficiales como indigestiones, la adopción de una mala postura durante el reposo y demás cosas de este estilo, a pesar de que este tipo de explicaciones no resistan jamás una crítica rigurosa. Las actitudes de los individuos ante este tipo de cosas son de lo más diverso: el uno no se deja afectar lo más mínimo por sus procesos internos, de los que es capaz, por decirlo así, de abstraerse totalmente; el otro, en cambio, se halla casi del todo a su merced: nada más levantarse una fantasía cualquiera o un sentimiento desagradable son suficientes para ponerlo de mal humor durante todo el día; una sensación vaga e incómoda le inspiran la sospecha de que sufre una misteriosa enfermedad; y un simple sueño se basta para sumirlo en un estado de ánimo sombrío pese a que de ordinario no sea en absoluto una persona supersticiosa. Otros sujetos sólo tienen acceso a este tipo de sensaciones con carácter episódico o a nada más que a una categoría de ellas. A la consciencia del uno jamás han aflorado como algo sobre lo que mereciese la pena reflexionar, y para la del otro son un tema de preocupación constante. El

uno las valora fisiológicamente, o las atribuye a la conducta del prójimo, mientras que el otro ve en ellas una revelación religiosa.

804 Estas dos formas totalmente distintas de relacionarse con los fenómenos inconscientes son tan habituales como las actitudes hacia los objetos externos. La actitud interna se corresponde, por tanto, con un complejo funcional igual de definido que la actitud externa. Los individuos que parecen ignorar por entero los procesos psíquicos internos están tan poco privados de una actitud interna típica como lo están de una actitud externa típica los que ignoran en todo momento los objetos externos, la realidad de los hechos. En este tipo de casos, para nada inhabituales, la *persona* se caracteriza por su insociabilidad y en ocasiones incluso por una radical falta de consideración por los demás, que a menudo sólo acaba por rendirse ante los más duros reveses del destino. No es infrecuente que precisamente este tipo de individuos cuya *persona* se caracteriza por su rigidez y desconsideración adopten frente a los procesos inconscientes una actitud sumamente influenciable. Todo lo que tienen de ininfluenciables e inaccesibles de cara al exterior, lo tienen también de maleables, dúctiles y susceptibles frente a sus procesos internos, por lo que en estos casos la actitud interna responde a una personalidad interna diametralmente distinta de la externa. Conozco a un hombre, por ejemplo, que no ha tenido jamás ningún reparo en arruinar la felicidad de todos sus allegados, pero que, sin embargo, no dudaría en interrumpir un importante viaje de negocios por ferrocarril para deleitarse en la belleza de un lindero boscoso apenas entrevisto desde la ventana de su vagón. Casos como éste o similares a él está claro que todo el mundo los conoce, por lo que puedo abstenerme aquí de acumular ejemplos.

805 Con los mismos derechos con los que la experiencia de todos los días nos autoriza a hablar de una personalidad externa, nos autoriza también a presuponer la existencia de una personalidad interna. Ésta es la manera en que uno se relaciona con sus procesos psíquicos internos, su actitud interna, el carácter con que se vuelve a su inconsciente. A la actitud o carácter externo la llamo *persona*, y a la actitud interna la llamo *ánima*, *alma*. En la misma medida en que una actitud sea habitual, es también un complejo funcional más o menos sólidamente establecido, con el que el yo puede identificarse en mayor o menor grado. El lenguaje ordinario expresa este hecho muy gráficamente: si alguien adopta una actitud habitual frente a determinadas situaciones, solemos decir que se convierte en un ser completamente *distinto* al hacer esto o aquello. Con ello queda certificada la autonomía del complejo funcional de una actitud habitual: es como si una personalidad diferente se hubiera apode-

rado del sujeto, «como si un extraño se hubiera infiltrado en él». Esa misma autonomía tan frecuentemente atribuida a la actitud externa la reclama también la actitud interna, el alma. Cambiar a la *persona* es uno de los juegos de prestidigitación más difíciles de la labor educativa. Y cambiar al alma es igual de difícil, porque su estructura suele estar tan rígidamente constituida como la de la *persona*. Como es ésta una entidad que a menudo parece tener el carácter de un ser humano, y que a veces puede incluso acompañar al sujeto durante toda su vida sin experimentar ningún cambio, así también es su alma una entidad de contornos muy precisos y poseedora de un carácter que muchas veces es autónomo e inmutable, lo que permite que con suma frecuencia pueda caracterizársela y describírsela perfectamente.

806 Por lo que toca al carácter del alma, mis experiencias han venido a confirmarme el principio general de que en conjunto la relación que mantiene con el carácter externo es de *complementariedad*. El alma suele albergar todas esas cualidades humanas de que carece la actitud consciente. La del tirano acosado por pesadillas, malos presentimientos y miedos internos es una figura por todos conocida. Desconsiderado, duro e inaccesible exteriormente, interiormente se llena de angustia a la primera sombra que ve, y está sujeto a constantes cambios de humor, como si fuera el más dependiente e influenciable de los seres. Cualidades típicamente humanas como la sugestionabilidad y la debilidad, que se ausentan por entero de su actitud externa, de su *persona*, encuentran, así, campo abonado en su alma, y si aquélla es intelectual, el alma es entonces con toda seguridad sentimental. Pero el carácter complementario del alma afecta también a las diferencias sexuales, como yo mismo he podido muchas veces comprobar más allá de toda duda. Una mujer muy femenina tiene un alma masculina, y un varón muy masculino un alma femenina. Esta contraposición obedece a que el varón, por ejemplo, no es masculino a todo trance y en todas las cosas, sino que lo normal es que posea también ciertos rasgos femeninos. Cuanto más masculina sea su actitud externa, en mayor medida habrán sido extirpados de ella los rasgos femeninos, que a resultas de ello hacen aparición en lo inconsciente. Este hecho explica por qué son precisamente los varones más masculinos los más sujetos de todos a debilidades típicas: en sus relaciones con los fenómenos inconscientes se comportan como mujeres impresionables e influenciables. A la inversa, a menudo son precisamente las mujeres más femeninas las primeras en dar prueba frente a ciertas realidades internas de una incorregibilidad, tozudez y obstinación que con esa intensidad sólo suelen encontrarse en la actitud externa de los varones. Son rasgos de carácter mas-

culino que, al habérselos excluido de la actitud femenina externa, se han convertido en cualidades del alma.

807 Si en el varón hablamos en este caso de un *ánima*, lo lógico es que en la mujer lo hagamos de un *ánimus*. Como suelen en general predominar en el varón la lógica y la objetividad en su actitud externa —o así deberían hacerlo al menos de acuerdo con el ideal—, en la mujer lo hace el sentimiento. Pero en el alma las cosas son exactamente al revés: el varón, hacia sus adentros, se emociona, y la mujer reflexiona. Por eso es más fácil que el varón caiga por completo en brazos de la desesperación donde la mujer sigue hallando todavía razones para consolarse y tener esperanzas, y por eso se suicida él antes que ella. Todo lo víctima que puede llegar a ser una mujer de las circunstancias sociales —por ejemplo, como prostituta—, puede llegar a serlo también un varón de los impulsos de su inconsciente, del alcoholismo y otros vicios.

808 Por lo que se refiere a las cualidades humanas generales, el carácter del alma puede deducirse del de la *persona*. Todo lo que normalmente tendría que aparecer en la actitud externa y llama la atención por ausentarse de ella, se encuentra sin ninguna duda en la actitud interna. Esta regla básica nunca he dejado de verla confirmada. Pero en lo que se refiere a las cualidades individuales, nada es lo que puede deducirse por esta vía. Lo único que podemos dar por seguro es que, en el caso de que alguien sea idéntico a su *persona*, sus cualidades individuales estarán asociadas a su alma. A esta asociación debe su tan frecuente aparición en sueños el símbolo del embarazo del alma, inspirado en la imagen primigenia del nacimiento del héroe. La criatura que va a ser dada a luz es aquí un símbolo de la individualidad ya existente y aún no consciente. Como está la *persona*, como manifestación de la adaptación al entorno, fuertemente influida y moldeada por regla general por dicho entorno, el alma está también intensamente moldeada por lo inconsciente y sus cualidades. Y así como en un entorno primitivo la *persona* adopta casi necesariamente rasgos primitivos, así también el alma adopta, por un lado, los rasgos arcaicos de lo inconsciente y, por otro, su carácter simbólico-prospectivo, siendo aquí donde tiene su origen el carácter «visionario» y «creativo» de la actitud interna.

809 La identidad con la *persona* tiene como automática consecuencia una identidad inconsciente con el alma, porque cuando el sujeto, el yo, es indistinguible de la *persona*, queda privado de toda relación consciente con los procesos de lo inconsciente, pasando por tanto a convertirse en ellos, a ser idéntico a esos procesos. Quien se identifica sin reservas con su papel externo, se convierte igual de infaliblemente en víctima de sus procesos internos: tarde o temprano,

él mismo se cruzará con absoluta necesidad en el camino de su papel externo, o lo reducirá *ad absurdum* (por *enantiodromía*, *v.a.*). A resultas de ello, ya no le es posible afirmarse en su propio e individual camino, y su vida fluctúa entre polos inevitablemente opuestos. En un caso como éste, el alma está siempre proyectada en un objeto real apropiado, con el que se mantiene una relación de dependencia poco menos que absoluta. Todas las reacciones procedentes de ese objeto ejercen un influjo inmediato sobre el sujeto, que hace presa en él desde su interior. Es frecuente que los vínculos así formados posean un carácter trágico (*v. imagen del alma*).

810 *Imagen del alma* [*Seelenbild*]. La imagen del alma es un caso específico dentro de las *imágenes* (*v.a.*) psíquicas creadas por lo inconsciente. Del mismo modo que la *persona*, la actitud externa, es encarnada en sueños por las imágenes de esas personas que poseen en un grado muy acusado las cualidades de que se trate, el alma, la actitud interna, es también representada por lo inconsciente por determinadas personas que poseen cualidades equivalentes a las del alma. Una imagen de este tipo es una «imagen del alma». A veces son también personas mitológicas o del todo desconocidas. En los varones, el alma suele ser casi siempre representada por lo inconsciente mediante una figura femenina, y en las mujeres mediante una figura masculina. En los casos en que la individualidad es inconsciente y está, por ello, asociada con el alma, la imagen del alma pertenece al mismo sexo. Y en todos esos casos en que concurre una identidad con la *persona* (*v. alma*) y el alma es, por ello inconsciente, la imagen del alma es proyectada en una persona real. Esta persona es objeto o bien de un amor intenso, o bien de un odio (o miedo) igual de intenso. El influjo de esa persona se caracteriza por ser inmediato e incondicional, pues es causa en todos los casos de una respuesta afectiva. Lo afectivo de ésta se debe a lo imposible que en este caso resulta una adaptación consciente real al objeto que representa la imagen del alma. Debido a lo imposible e irreal de esa relación objetiva, se produce un represamiento de libido, que estalla en una descarga afectiva. Los afectos ocupan siempre el lugar de una adaptación fallida. La adaptación consciente al objeto que representa a la imagen del alma es imposible a causa precisamente de que el sujeto no tenga consciencia de su alma. De tenerla, podría diferenciarla del objeto y anular así los influjos inmediatos del objeto, ya que éstos son debidos a la proyección de la imagen del alma sobre el objeto[67].

67. Cf. Jung, *La psicología de la transferencia* [OC 16,12].

811 En el caso del varón, el vehículo más adecuado de la imagen del alma, debido al carácter femenino de la misma, es una mujer; y en el de la mujer, un varón. Siempre que la relación entre los sexos posee un carácter incondicional y, por así decirlo, de efectos «mágicos», estamos ante una proyección de la imagen del alma. Como estas relaciones son frecuentes, del alma se tiene que ser también frecuentemente inconsciente, es decir, tiene que haber un gran número de personas que no sean conscientes del modo en que se relacionan con sus procesos psíquicos internos. Y dado que esa inconsciencia siempre corre parejas con una completa identificación con la *persona*, es obvio que esta última identificación tiene que ser igual de habitual. Los múltiples casos en que los individuos se identifican con su actitud externa y carecen, por ello, de una relación consciente con sus procesos internos, vienen a confirmar esta conclusión. Pero también se da el caso inverso, en el que la imagen del alma no es proyectada, sino que permanece dentro del sujeto, produciéndose así una identificación con el alma por estar entonces convencido el sujeto en cuestión de que la manera en que él se relaciona con sus procesos internos coincide con su auténtico y específico carácter. En un caso como éste, la *persona* es proyectada debido a la inconsciencia de la misma, y, además, sobre un objeto del mismo sexo, proporcionando así la base a muchos casos de homosexualidad más o menos manifiesta o latente, o de transferencia paterna, en varones, y materna, en mujeres. Este tipo de casos conciernen siempre a individuos defectuosamente adaptados a su entorno externo y relativamente faltos de vínculos, porque en ellos la identificación con el alma es causa de una actitud orientada preferentemente por la percepción de procesos internos, con lo que el objeto no puede ejercer un verdadero influjo sobre ellos.

812 De proyectarse la imagen del alma, se establece un vínculo afectivo incondicional con el objeto. De no ser ella proyectada, se suscita un estado de inadaptación relativa, que Freud ha descrito con el nombre de «narcisismo». La proyección de la imagen del alma en un objeto exonera al sujeto de tener que ocuparse con sus procesos internos mientras la conducta del objeto coincida con la imagen del alma, permitiendo que durante ese tiempo el sujeto pueda asimilarse a su *persona* y seguir desarrollándola. A la larga, sin embargo, el objeto tendrá cada vez más dificultades para responder en todo momento a las demandas de dicha imagen, pese a lo cual algunas mujeres consiguen arreglárselas, desatendiendo sus propias necesidades vitales, para representar ante su marido el papel de imagen del alma durante larguísimos períodos de tiempo, viniendo aquí en su ayuda el instinto biológico femenino. Lo mismo

puede hacerlo también inconscientemente un varón ante su esposa, sólo que en este caso sintiéndose impulsado a acometer retos que, para bien o para mal, acabarán excediendo de sus capacidades. También en su caso viene en su ayuda el instinto biológico, esta vez de signo masculino.

813 De no proyectarse la imagen del alma, con el tiempo se suscita una diferenciación directamente mórbida de la relación con lo inconsciente. El sujeto se ve inundado en cada vez mayor medida por contenidos inconscientes, de los que debido a lo defectuoso de su relación con el objeto se ve incapacitado de servirse ni puede tampoco asimilar por ninguna otra vía, con lo que dichos contenidos redundan, como es natural, en graves perjuicios para la relación con el objeto. Las dos actitudes descritas constituyen, como es lógico, casos extremos, en cuya zona intermedia se situarían las normales. Como es sabido, en un sujeto normal los fenómenos psicológicos no se distinguen precisamente por su claridad, pureza ni profundidad, sino por ser en general borrosos y poco claros. En personas con una actitud externa de rasgos bondadosos y poco agresivos, la imagen del alma posee normalmente un carácter malvado, del que sería un buen ejemplo literario la diablesa que acompaña a Zeus en la *Primavera olímpica* de Spitteler. En mujeres idealistas, el vehículo de la imagen del alma suele ser muy a menudo un varón degenerado: de ahí lo frecuente de la «fantasía de salvación» en este tipo de casos. La situación se repite en iguales términos en el caso de esos varones a los que la meretriz se les aparece nimbada por el resplandor de un alma perdida, necesitada de que acudan en su rescate.

814 *Sí-mismo*[68] [*Selbst*]. Como concepto empírico el sí-mismo denota el conjunto global de todos los fenómenos psíquicos en el ser humano, siendo la expresión de la unidad y totalidad de la personalidad global. Pero en la medida en que ésta, debido a su porcentaje inconsciente, no puede ser consciente más que en parte, el concepto del sí-mismo sólo es empírico en potencia, por lo que en esa misma medida constituye únicamente un *postulado*. Por él, en otras palabras, son comprendidas tanto cosas experienciables como no-experienciables o de las que aún no se ha tenido experiencia. Estas propiedades las comparte con todos esos conceptos científicos, bastante numerosos, que son en mayor medida *nomina* que ideas. En tanto en cuanto la totalidad integrada por contenidos tanto conscientes como inconscientes es un postulado, su concepto es *trans-*

68. Esta definición fue expresamente redactada para el presente volumen [1958].

cendente, pues presupone la existencia de factores inconscientes por motivos empíricos, teniendo así como referencia una entidad que, aunque pudiendo ya ser descrita en parte, alberga a la vez aspectos que por el momento se sustraen a su conocimiento y delimitación.

815 Dado que en la práctica se dan fenómenos conscientes e inconscientes, como totalidad psíquica el sí-mismo posee tanto un aspecto consciente como un aspecto inconsciente. Empíricamente se manifiesta en sueños, mitos y cuentos en la figura de la «personalidad superior» del rey, el héroe, el profeta, el salvador, etc., o de un símbolo de la totalidad como el círculo, el cuadrado, la *quadratura circuli*, la cruz, etc. Si lo representado por él es una *complexio oppositorum*, una confluencia de opuestos, puede también aparecer como la unión de una dualidad, como las constituidas, por ejemplo, por el Tao en su sentido de acción combinada de *yin* y *yang*, por la pareja de hermanos gemelos o por la pareja del héroe y su adversario (dragón, hermano hostil, enemigo jurado, Fausto y Mefistófeles, etc.); empíricamente, en otras palabras, el sí-mismo se manifiesta como un juego de luces y sombras, pese a que a la vez sea conceptualmente concebido como una totalidad y, por tanto, como una unidad en la que están fusionados los opuestos. Puesto que un concepto semejante es irrepresentable —*tertium non datur*—, por ese mismo motivo es también transcendente. En términos puramente lógicos no iría, inclusive, más allá de una vana especulación, si no fuera porque designa y denota símbolos de unidad que tienen una existencia empírica.

816 El sí-mismo no es una idea filosófica, pues no afirma su propia existencia, es decir, no se hipostatiza a sí mismo. Intelectualmente, cumple tan sólo la función de una hipótesis. En cambio, sus símbolos empíricos poseen muy a menudo una particular *numinosidad* (como la del mándala, por ejemplo), es decir, un valor afectivo apriórico (como la de la sentencia *Deus est circulus*…, la *tetraktys* pitagórica, la cuaternidad, etc.). Prueba ser así una *idea arquetípica*, que se distingue de otras ideas de parecida naturaleza por adoptar una posición central en virtud de la importancia de su contenido y su numinosidad.

817 *Nivel del sujeto* [*Subjektstufe*]. Con la expresión «interpretación al nivel del sujeto» me refiero a una interpretación de un sueño o una fantasía en la que las personas o circunstancias que aparecen en ellos son puestas en relación con factores subjetivos y en exclusiva pertenecientes a la propia psique. Como todo el mundo sabe, la imagen que de un objeto se encuentra en nuestra psique nunca

es del todo igual a éste, sino a lo sumo similar a él. Es cierto que se ha substanciado por percepción sensorial y apercepción de dichos estímulos, pero éstos no son sino procesos que forman ya parte de nuestra psique y que el objeto se ha limitado meramente a poner en marcha. Aunque la experiencia venga a decirnos que el testimonio de nuestros sentidos coincide en amplia medida con las cualidades del objeto, nuestra apercepción de él está mediatizada por un número poco menos que incalculable de factores subjetivos, que dificultan en grado máximo un correcto conocimiento de su carácter. Si el objeto está representado, además, por una magnitud psíquica tan compleja como el carácter de un ser humano, la pura percepción sensorial ofrece muy pocos puntos en los que apoyarse. El conocimiento de un objeto de este tipo reclama también empatía, reflexión e intuición. Como es lógico, debido a estas complicaciones nuestro juicio final sobre él acaba siempre teniendo un valor muy relativo, lo que hace que la imagen que nos formemos de un objeto humano esté en toda circunstancia condicionada subjetivamente en grado sumo. La psicología práctica hace por ello muy bien en distinguir con todo rigor la imagen, es decir, la *imago* de un ser humano, de su existencia real. Debido a las circunstancias radicalmente subjetivas que presiden su formación, no es raro que la *imago* acabe siendo una imagen de un complejo funcional subjetivo antes que del objeto mismo, por lo que en el tratamiento analítico de los productos inconscientes resulta esencial que no se identifique sin más a la *imago* con el objeto, concibiéndosela en su lugar como una imagen de las relaciones del sujeto con éste. Tal sería la «interpretación al nivel del sujeto».

818 El tratamiento de un producto inconsciente al nivel del sujeto evidencia la existencia de juicios y tendencias subjetivas de las que se hace vehículo al objeto. Por ello, cuando aparece una *imago* del objeto en un producto inconsciente, en ésta no sólo se ha de ver *eo ipso* un objeto real, sino también, y hasta es posible que con mayor motivo aún, un complejo funcional subjetivo (*v. imagen del alma*). La aplicación de la interpretación al nivel del sujeto nos permite llevar a cabo una extensa hermeneusis psicológica no sólo de sueños, sino también de obras literarias, en las que las distintas figuras son entonces representantes de complejos funcionales relativamente autónomos en la psique de su creador.

819 *Símbolo* [*Symbol*]. En mi psicología el concepto de símbolo debe distinguirse con todo rigor del concepto de *signo*. El significado *simbólico* es una cosa, y el *semiótico* otra totalmente distinta. Siendo del todo estrictos, Ferrero, por ejemplo, no habla en su libro

propiamente de símbolos, sino de *signos*[69]. La antigua costumbre de hacer entrega de un trozo de tierra al venderse una propiedad, por ejemplo, puede calificarse en un sentido coloquial de «simbólica», pero en esencia es en realidad una costumbre de parte a parte semiótica. El trozo de tierra es un *signo*, con el que se denota la propiedad en su totalidad. La rueda alada de los funcionarios ferroviarios no es un símbolo de los ferrocarriles, sino un signo de la pertenencia de sus empleados a la empresa. Un símbolo presupone siempre que la expresión escogida es la mejor designación o formulación posibles de un hecho relativamente desconocido, pero del que se sabe o postula que existe. Al declararse, pues, que la rueda de los funcionarios ferroviarios es un símbolo, está diciéndose que estas personas andan en tratos con una entidad desconocida que no cabe expresar mejor ni de otra manera que mediante una rueda alada.

820 Toda forma de ver las cosas para la que una expresión simbólica es una analogía o una denominación abreviada de una cosa conocida es *semiótica*. Una forma de ver las cosas para la que una expresión simbólica es la mejor formulación posible de una cosa desconocida y, por tanto, una formulación que de momento no puede representarse con más claridad ni precisión, es *simbólica*. Una forma de ver las cosas para la que una expresión simbólica es una perífrasis o remodelación deliberadas de una cosa conocida es *alegórica*. La concepción que ve en la cruz un símbolo del amor divino es *semiótica*, porque «amor divino» es una mejor y más acertada designación del hecho que importa expresar que una cruz, la cual puede tener además otros muchos significados más. Es simbólica, en cambio, una concepción de la cruz que, por encima de cualquier otra interpretación concebible de la misma, ve en ella la expresión de un hecho hasta la fecha desconocido e incomprensible de naturaleza mística o transcendente y, por tanto, ante todo psicológica, del que su representación más acertada no sería en definitiva sino una cruz.

821 Mientras un símbolo está vivo, es la expresión de una cosa que no cabe caracterizar mejor de ninguna otra manera. Pero el símbolo sólo está vivo mientras está preñado de significado. En el momento en que ha dado a luz su significado, es decir, en que se ha encontrado esa expresión que formula la cosa buscada, esperada o adivinada mejor que el símbolo hasta aquí empleado para simbolizarla, éste pasa a estar *muerto*, no tiene ya más que un significado histó-

69. Ferrero, *Les lois psychologiques du symbolisme*.

rico. Del símbolo como tal símbolo, pues, sólo podemos seguir hablando en el supuesto tácito de que nos refiramos a él como lo que todavía era antes de haber dado a luz su mejor expresión. La forma en que Pablo y la especulación mística antigua trataron el símbolo de la cruz muestra que para ellos ésta era un símbolo vivo, que representaba lo inexpresable de *insuperable manera*. Para toda interpretación esotérica el símbolo está muerto, porque ésta ha acuñado ya una mejor expresión de él —o, lo que suele ser más frecuente aún, cree haberlo hecho—, convirtiéndolo en nada más que un simple signo convencional de relaciones que se conocen mejor y más íntegramente por otras vías. El símbolo sólo está vivo para un punto de vista exotérico.

822 Una expresión que substituye a una cosa conocida es siempre un simple signo, nunca un símbolo. De ahí que sea del todo imposible crear un símbolo vivo, es decir, preñado de significado, a partir de relaciones ya conocidas, porque lo creado de este modo nunca albergará nada más que lo que se haya introducido previamente en ello. Todo producto psíquico, en la medida en que sea por el momento la mejor expresión de un hecho hasta aquí desconocido o nada más que relativamente conocido, puede ser concebido como un símbolo con sólo que se esté dispuesto a aceptar que con esa expresión quería también aludirse a eso que hasta aquí sólo se adivina y de lo que aún no se es claramente consciente. Toda teoría científica que incluya una hipótesis, es decir, una designación anticipadora de un hecho esencialmente desconocido todavía, es un símbolo. Aparte de ello, toda manifestación psicológica es un símbolo en el supuesto de que enuncie o signifique algo más o algo diferente de ella que escapa a nuestro actual conocimiento. Dicho supuesto puede perfectamente cumplirse siempre que tengamos ante nuestra vista una consciencia para la que las cosas pueden albergar otros significados, y sólo deja de cumplirse, y nada más que a ojos de esa misma consciencia, cuando ésta ha forjado una expresión que no enuncia nada más que lo que se pretendía que enunciase —como, por ejemplo, una fórmula matemática—. Para otra consciencia, sin embargo, esa restricción carece en absoluto de aplicación, y ella puede observar también esa fórmula matemática como un símbolo de un hecho psíquico desconocido y oculto a las intenciones que presidieron la creación de la fórmula, en la medida en que sea demostrable que dicho hecho era ignorado por el creador de esa fórmula semiótica al acuñarla y, por ende, algo que no podía ser objeto de manipulación consciente por su parte.

823 El que algo sea o no un símbolo depende en principio de la actitud de la consciencia observadora, cual sería, por ejemplo, la de un

intelecto que observase un dato de hecho no sólo como lo que éste es sin más como tal dato, sino también como la expresión de algo desconocido. Debido a ello, es perfectamente posible que alguien cree una cosa que para él no tenga nada en absoluto de simbólica, pero que para otra consciencia sí lo tenga, y al revés. Existen, ahora bien, productos cuyo carácter simbólico no depende meramente de la actitud de la consciencia observadora, sino que manifiestan poseer por sí solos dicho carácter a cuenta del efecto simbólico que tienen sobre el observador. Son productos que como consecuencia de la misma factura que se les ha conferido quedarían forzosamente privados de todo significado de no atribuírseles un significado simbólico. Un triángulo con un ojo en su interior carece hasta tal punto de significado si se lo considera como un simple dato de hecho que al observador se le hace imposible verlo nada más que como el producto fortuito de una niñería. Su mismo diseño está obligándonos a que lo interpretemos desde un punto de vista simbólico. Ese efecto se ve reforzado o bien por la frecuente aparición sin cambios de ese mismo diseño, o bien por el particular cuidado puesto en su creación, señal del especial valor depositado en él.

824 Los símbolos que no tienen ese efecto por sí solos o bien están muertos, es decir, han sido ya substituidos por una mejor formulación, o bien son productos cuya naturaleza simbólica depende en exclusiva de la actitud de la consciencia que los observa. A esta actitud, que concibe lo fenoménicamente dado como un símbolo, podemos llamarla, de forma abreviada, *actitud simbólica*. Está justificada sólo en parte por el comportamiento de las cosas, mientras que, por otro lado, es el resultado de una forma determinada de ver la realidad, que agrega a los hechos, grandes y pequeños, un significado, y otorga a éste un valor relativamente mayor que a la pura facticidad. A esta concepción se opone otra, que subraya siempre lo puramente fáctico y subordina el significado a los hechos. Para esta actitud carece por completo de sentido hablar de símbolos en todos aquellos casos en los que el simbolismo depende en exclusiva del prisma de observación adoptado. En cambio, encuentra del todo legítimo hacerlo cuando ellos mismos son los que invitan al observador a sospechar la presencia de un significado oculto. En la imagen de un dios con cabeza de toro puede renunciar a verse, como es natural, nada que no sea sino un cuerpo humano coronado por la testuz de un toro. Pero esta explicación ofrece en este caso muy poco con lo que contrarrestar la explicación simbólica, porque el símbolo se hace notar aquí con demasiada viveza como para poder ignorárselo. Un símbolo que llama la atención

con viveza sobre su naturaleza simbólica, no tiene forzosamente que estar *vivo* como tal símbolo. Puede limitarse, por ejemplo, a no ejercer un efecto más que sobre nuestra sensibilidad histórica o filosófica, y no despertar en nosotros sino un interés puramente intelectual o estético. Un símbolo sólo está vivo cuando el observador descubre a la vez en él la mejor y más viable expresión posible de lo que en su fuero interno no es aún más que mero presentimiento de una cosa todavía desconocida. En tales circunstancias el observador se siente inconscientemente llamado por el símbolo a participar, y éste tiene el efecto de comunicarle nueva vida y reactivar la que hasta ahora le animaba. Como decía también Fausto: «Este signo, cuán diverso el efecto que ejerce ahora en mí...».

825 El símbolo vivo sintetiza en una fórmula una pieza fundamental de lo inconsciente, de tal forma que cuanto más universal sea la distribución de ese fragmento, tanto más general será también a su vez el efecto del símbolo, porque éste encuentra en tal caso en todo el mundo una cuerda afín y sensible que pulsar. Por ser el símbolo, por una parte, la mejor expresión entre las posibles, así como la más perfecta en una época determinada, de eso que todavía es desconocido, sus forjadores son siempre las mentes más diferenciadas y refinadas de la atmósfera espiritual con él coetánea. Pero por tener él, por otra parte, que abarcar como símbolo vivo lo que emparenta a un grupo humano grande para poder tener en absoluto un efecto sobre éste, tiene forzosamente que englobar también lo que un grupo de tales características puede tener en común. Eso es algo que jamás puede estar representado por las cosas más perfectas y difíciles de alcanzar, porque éstas sólo pueden alcanzarlas y entenderlas los menos, por lo que tiene que ser algo tan primitivo todavía como para que su ubicuidad esté fuera de toda duda. Únicamente de captar eso el símbolo y elevarlo a la vez a su máxima expresión, puede él tener un efecto general, y a eso mismo obedece lo potente y a la vez redentor de los efectos de un símbolo social vivo.

826 Lo dicho hasta ahora del símbolo social vale también para el símbolo individual. Hay, en efecto, productos psíquicos individuales que poseen un evidente carácter simbólico y que exigen sin más ceremonias que se los interprete simbólicamente. Para el individuo cumplen una función similar a la que cumple el símbolo social para un grupo humano más grande. Pero esos productos nunca nacen de una fuente exclusivamente consciente o inconsciente, sino de la mutua e igualitaria cooperación de ambas. Ni los productos puramente conscientes ni los exclusivamente inconscientes pueden convencernos *per se* de su simbolismo, sino que la atribución a unos y otros de un carácter simbólico queda siempre a la discreción de la acti-

tud simbólica de la consciencia observadora. En ellos, sin embargo, pueden verse igual de bien hechos que se han limitado a producirse con arreglo a las leyes de la causalidad, en los mismos términos en que, por ejemplo, cabe ver en los rojos exantemas de la escarlatina un «símbolo» de esta enfermedad. Pero en este caso lo en verdad razonable es que se hable de «síntomas» y no de «símbolos», y a mi modo de ver Freud da prueba aquí de una absoluta coherencia con su propio punto de vista al hablar a este respecto de *actos sintomáticos* en lugar de *simbólicos*[70], porque para él estos fenómenos no son en absoluto símbolos en el sentido que le hemos dado nosotros aquí a este término, sino signos sintomáticos de un proceso básico definido y por todos conocido. Como es natural, hay neuróticos que observan sus productos inconscientes, que ante todo y en lo principal son síntomas mórbidos, como si fuesen símbolos de extremada importancia. Pero por lo general las cosas no son así, sino que, muy al contrario además, el neurótico de nuestros días muestra una clara tendencia a concebir incluso aquello que tiene un significado como si no fuese nada más que un «síntoma».

827 La existencia de dos formas distintas, contradictorias entre sí y ocasionalmente objeto aquí y allá de acaloradas disputas, de verse el significado y la falta de significado de las cosas, nos enseña que es evidente que hay procesos que no expresan ningún significado particular, y que son sólo meros efectos y nada más que síntomas, y procesos de ellos diferentes que encierran un significado oculto, y que no se limitan a derivarse de otra cosa, sino que quieren devenir algo por sí mismos, y que, por tanto, son símbolos. Decidir en qué casos estaríamos tratando con símbolos y en qué casos con síntomas, es cosa que queda a la discreción de nuestro tacto y juicio crítico.

828 El símbolo es siempre una creación de naturaleza complejísima, pues está integrado por datos procedentes de todas las funciones psíquicas. Su naturaleza, por tanto, no es ni racional ni irracional. Posee, es cierto, una dimensión afín a la razón, pero también una dimensión diferente e inaccesible para ésta, porque los que lo componen no sólo son datos de naturaleza racional, sino también los datos irracionales de la pura percepción interna y externa. Por lo premonitorio y significativo del símbolo son interpelados tanto el pensamiento como el sentimiento, y su específica cualidad de imagen, cuando alcanza una forma sensible, supone un estímulo tanto para la sensación como para la intuición. El símbolo vivo no puede substanciarse en una mente embotada y poco desarrollada,

70. Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*.

porque una tal mente se da por satisfecha con los símbolos ya existentes puestos a su disposición por la tradición. Sólo los anhelos de una mente muy desarrollada, a la que el símbolo tradicional no le comunica ya la unión suprema en *una única* expresión, pueden crear un símbolo nuevo.

829 Pero precisamente por haber nacido el símbolo en la más sublime y reciente de las conquistas de la mente humana y tener a la vez que comprender el substrato más hondo de su ser, no puede originarse únicamente en sus funciones mentales más diferenciadas, sino que tiene que proceder en la misma medida de sus inquietudes más bajas y primitivas. Y para que esta colaboración de principios antitéticos sea siquiera posible, éstos tienen que tener una perfecta consciencia de lo radical de su oposición. Este estado no puede ser otro que el de una desunión en extremo vehemente con uno mismo, en la que tesis y antítesis se nieguen y el yo tenga sin embargo que reconocer a la vez lo incondicional de su compromiso con ambas. De privilegiarse a uno de esos dos partidos sobre el otro, el símbolo sería ante todo un producto del segundo, y en esa misma medida ya no tanto un símbolo cuanto un síntoma —precisamente el de la mitad sujeta a opresión—. Un símbolo, ahora bien, que no sea más que síntoma carece en esa misma medida de efecto liberador, pues ya no expresa el derecho a existir de cada una de las dimensiones de la psique, limitándose, incluso aunque la consciencia no tome nota de ello, a ser un recordatorio de la opresión sufrida por la antítesis. En cambio, de ser iguales y poseer los mismos derechos ambos partidos, de lo que se hace testigo lo incondicional del compromiso del yo tanto con la tesis como con la antítesis, la voluntad queda por eso mismo en suspenso, porque, al verse anulada toda motivación por una motivación de idéntico peso y con ella inconciliable, se vuelve imposible querer nada. Como la vida no tolera jamás una parálisis de estas características, se produce un represamiento de energía vital, que conduciría a una situación insoportable si no surgiese de la tensión entre opuestos una nueva función unificadora que los transcendiese. Esta función nace naturalmente, sin embargo, de la regresión de la libido provocada por el represamiento de ésta. Y como la radical escisión de la voluntad ha imposibilitado todo progreso, la libido refluye en dirección hacia el pasado, y su torrente corre en cierto modo de vuelta a la fuente; en otras palabras, con la detención e inactividad de la consciencia da inicio una actividad de lo inconsciente, que es donde todas las funciones diferenciadas tienen su común y arcaica raíz, y donde reina esa indistinción de los contenidos de la que la mentalidad primitiva presenta tan gran número de vestigios.

830 Con la actividad de lo inconsciente es conducido ahora a la superficie un contenido, constelado en cierto modo en idéntica proporción por tesis y antítesis, y relacionado con ambas en términos *compensatorios* (*v.a.*). Como ese contenido está relacionado tanto con la tesis como con la antítesis, constituye una base intermedia en la que los opuestos pueden ahora unirse. Si pensamos, por ejemplo, en una contraposición como la formada por sensualidad y espiritualidad, el contenido mediador nacido de lo inconsciente proporcionará a la tesis espiritual, en virtud de las numerosas relaciones espirituales que atesore, una expresión a la que ésta no podrá negarle su bienvenida, y comprenderá asimismo, en virtud de su componente sensible, la antítesis sensual. El yo divorciado entre la tesis y la antítesis encuentra ahora en esa base mediadora su propio equivalente, su propia y exclusiva expresión, de la que se adueña con celo a fin de escapar a su escisión. Debido a ello, la tensión de los opuestos desemboca en la expresión mediadora y la defiende del conflicto de inmediato reiniciado en derredor de ella y en su seno entre los opuestos, deseosos ambos de atraerse a la nueva expresión a su partido y resolverla en su favor. La espiritualidad busca hacer de la expresión nacida en lo inconsciente una cosa espiritual, y la sensualidad hacer de ella una cosa sensible: la una busca transformarla en ciencia o arte, y la otra en gozo sensible. La resolución del producto inconsciente en una u otra dirección es inevitable si el yo no estaba del todo escindido y seguía todavía albergando una mayor simpatía por un partido que por el otro. Pero si el producto inconsciente se resuelve en una de esas direcciones, no es sólo él quien se pasa a su partido: el yo sigue también sus pasos, produciéndose así una identificación entre éste y la función más favorecida (*v. función inferior*), y a resultas de ello el proceso de escisión vuelve a repetirse más tarde en un plano nuevo y superior.

831 Si como consecuencia de la firmeza del yo ni tesis ni antítesis consiguen resolver en su favor el producto inconsciente, con ello queda a la vista que éste es superior a ambas. La firmeza del yo y la superioridad de la expresión mediadora sobre tesis y antítesis son a mi parecer dos correlatos que se implican mutuamente. En algunas ocasiones parece como si la firmeza de la individualidad innata fuera lo decisivo, y en otras como si el producto inconsciente poseyera una fuerza que obligara al yo a mantenerse firme a todo trance. Pero es muy posible que la firmeza y determinación de la individualidad, por un lado, y la superior fuerza de la expresión inconsciente, por otro, no sean más que las dos caras de la misma moneda.

832 Si la expresión inconsciente subsiste en los términos descritos, pasa a constituir una materia prima indisoluble y por moldear, que

se convierte en un objeto compartido por tesis y antítesis, tornándose por ello en un contenido nuevo que gobierna toda la actitud, pone fin a la escisión y obliga a la energía de los opuestos a ceñirse a un mismo cauce. Con ello toca también a su fin la parálisis vital, pudiendo la vida empezar a fluir otra vez con renovadas energías y metas.

833 Al proceso que acabo de describir le he dado en su integridad el nombre de «función transcendente», significando aquí con «función» no una función básica sino compleja y compuesta por otras funciones, y con «transcendente», no una propiedad metafísica de la misma sino la transición de una actitud a otra posibilitada por esta función. La materia prima transformada por tesis y antítesis que unifica los opuestos a medida que va siendo moldeada es el símbolo vivo. En su materia prima, inmune a la disolución por un largo período, reside lo premonitorio del mismo, y en la figura impresa en esa materia por la acción de los opuestos, el efecto que ejerce sobre todas las funciones psíquicas. Insinuaciones de las bases del proceso de formación de símbolos se observan en los concisos relatos que narran los períodos de iniciación de los fundadores de religiones, como, por ejemplo, los de Jesús y Satanás, Buddha y Mara, Lutero y el Diablo, Zuinglio y su juventud mundana, o la renovación de Fausto a través de su pacto con el Diablo en Goethe. En el *Zaratustra* podemos ver los efectos que tiene la represión de la antítesis en la figura del «más feo de los hombres».

833a *Sintético* [*Synthetisch*]. Véase *constructivo* [*Konstruktiv*].

833b *Función transcendente*[71] [*Transzendente Funktion*]. Véase *símbolo* [*Symbol*].

834 *Instinto* [*Trieb*]. Cuando hablo de «instinto» en éste u otros trabajos, con este término denoto lo mismo que normalmente suele entenderse con esta palabra, es decir, un *impulso* a realizar ciertas acciones. El impulso puede proceder de un estímulo interno o externo que ponga psíquicamente en marcha el mecanismo del instinto, o tener causas orgánicas ajenas a la esfera de las relaciones de causalidad psíquica. «Instintivo» es todo fenómeno psíquico que no tiene su razón de ser en un acto deliberado de la voluntad, sino en un impulso dinámico, venga él suscitado directamente por causas orgánicas, es decir, exteriores a la psique, o condicionado esencialmente por energías liberadas sin más por un propósito deliberado

71. Cf. Jung, «La función transcendente» [OC 8,2].

—en este caso con la salvedad de que el resultado obtenido acaba transcendiendo los efectos perseguidos por dicho propósito—. Bajo el concepto de instinto hay que subsumir, a mi modo de ver, todos esos procesos psíquicos cuya energía no está a disposición de la consciencia[72]. De acuerdo con esta forma de ver las cosas, los *afectos* (*v.a.*) pertenecen, pues, también a la categoría de los procesos instintivos, al igual que los sentimientos (*v. sentimiento*). Procesos psíquicos que en circunstancias ordinarias son funciones volitivas (y que, por tanto, están en su integridad bajo el control de la consciencia), pueden en circunstancias anormales convertirse en procesos instintivos por habérseles agregado energía inconsciente. Este fenómeno se produce siempre que la esfera consciente ve estrecharse sus límites —sea por haberse reprimido contenidos incompatibles o por haberse suscitado por efecto del cansancio, intoxicaciones o procesos cerebrales patológicos lo que Janet llama un *abaissement du niveau mental*—, es decir, siempre que la consciencia, en una palabra, deja de controlar o no controla aún los procesos más intensamente acentuados. A esos procesos que fueron un día conscientes en el individuo, pero que con el tiempo se han *automatizado*, prefiero llamarlos «automáticos» antes que «instintivos». Lo normal, además, es que no se comporten como instintos, ya que en circunstancias ordinarias nunca hacen aparición como impulsos. Únicamente lo hacen así cuando canalizan una energía que les es extraña.

835 *Tipo* [*Typus*]. Un tipo es un paradigma o modelo que reproduce de forma característica el carácter de una especie o una universalidad. En el estricto sentido que este término tiene en esta obra, un tipo es el modelo típico de una *actitud* (*v.a.*) general que comparece en un gran número de variantes individuales. De las muchas y posibles actitudes existentes he destacado en este trabajo *cuatro*, que son precisamente las que se orientan en lo principal según las cuatro funciones psicológicas básicas (*v. función*): pensamiento, sentimiento, sensación e intuición. En la medida en que una tal actitud sea *habitual* y confiera por ello un específico sello al carácter del individuo, hablo de un tipo psicológico. Atendiendo a la naturaleza de las funciones básicas, los tipos basados en ellas, que cabe designar como tipos *intelectual*, *sentimental*, *intuitivo* y *sensorial*, pueden ser subdivididos en dos clases: la clase de los tipos *racionales* y la clase de los tipos *irracionales*, de las que la primera de ellas está formada por los tipos intelectual y sentimental, y la segunda por

72. Cf. Jung, «Instinto e inconsciente», en *Energética psíquica y esencia del sueño*, § 263-282 [OC 8,6].

los tipos intuitivo y sensorial (*v. racional e irracional*). La direccionalidad predominante de la libido permite establecer una nueva distinción entre dos clases más: *introversión* y *extraversión* (*v.a.*). Todos los tipos básicos pueden pertenecer a cualquiera de ellas, en función del predominio de la actitud introvertida o extravertida. Un tipo intelectual puede pertenecer lo mismo a la clase introvertida que a la extravertida, como cualquier otro tipo. La división en tipos racionales e irracionales se establece desde un diferente prisma de observación y no guarda ninguna relación con introversión y extraversión.

836 En dos contribuciones previas mías a la tipología[73] no distinguía los tipos intelectual y sentimental de los tipos introvertido y extravertido, sino que identificaba al intelectual con el tipo introvertido y al sentimental con el tipo extravertido. Pero al repasar a fondo el material he comprobado que había que tratar tanto al tipo introvertido como al tipo extravertido como categorías bajo las que se subsumen todos los tipos funcionales. Esta división responde por entero a los datos empíricos, al ser evidente, por ejemplo, que hay dos tipos sentimentales diferentes, de los cuales la actitud del uno se orienta en mayor medida por su propia experiencia emotiva y la del otro por el objeto.

837 *Inconsciente* [*Unbewusste*]. El de inconsciente es para mí un concepto *exclusivamente psicológico*, y no un concepto filosófico en un sentido metafísico. A mi modo de ver, lo inconsciente es un concepto-límite psicológico, que engloba todos esos contenidos o procesos psíquicos que no son conscientes, es decir, que no están relacionados con el yo de forma perceptible. La única razón por la que considero que estamos justificados para hablar de la existencia de procesos inconscientes estriba en la experiencia y, ante todo, en la experiencia psicopatológica, la cual evidencia sin duda posible que en un caso de amnesia histérica, por ejemplo, el yo no sabe nada de la existencia de amplios complejos psíquicos, pero que al instante siguiente un simple procedimiento de hipnosis es suficiente para que pueda reproducirse en su integridad el contenido perdido.

838 Miles de experiencias de este tipo nos proporcionan la justificación que necesitamos para poder hablar de la existencia de procesos psíquicos inconscientes. La cuestión de cuál sería el estado en que se encuentra un contenido inconsciente mientras no se halla asociado a

73. Jung, «Sobre la cuestión de los tipos psicológicos» [§ 858-882 del presente volumen] y *La psicología de los procesos inconscientes* [nueva ed.: «Sobre la psicología de lo inconsciente» (OC 7,1)].

la consciencia, transciende por entero los límites de nuestro conocimiento, por lo que carece de sentido aventurar cualquier hipótesis en esta dirección. Entre tales fantasías se contarían la hipótesis de la cerebración, la de los procesos fisiológicos, etc. También resulta del todo imposible indicar cuáles serían los límites de lo inconsciente, es decir, a qué contenidos daría concretamente cabida. Eso sólo puede descubrírnoslo la experiencia.

839 En virtud de la experiencia sabemos, para empezar, que contenidos conscientes pueden tornarse inconscientes por verse privados de su valor energético, siendo éste el proceso normal de olvido de las cosas. Que esos contenidos no se limitan a desvanecerse sin más una vez que han descendido por debajo del umbral de la consciencia, lo sabemos por haber tenido la experiencia de que en ocasiones pueden volver a salir varias décadas después de su ostracismo en las circunstancias apropiadas —como, por ejemplo, en sueños, hipnosis, por criptomnesia[74] o por la reactivación de asociaciones con el contenido olvidado—. La experiencia nos enseña, además, que contenidos conscientes pueden sumirse, sin por ello sufrir un menoscabo de su valor en exceso considerable, por debajo del umbral de la consciencia siendo deliberadamente olvidados —cosa a la que Freud llama *represión* de un contenido penoso—. Parecidos efectos se producen por disociación de la personalidad, es decir, por una disolución de la consistencia de la consciencia a resultas de un afecto intenso o un *shock* nervioso, o por desintegración de la personalidad en la esquizofrenia (Bleuler).

840 Merced a la experiencia sabemos también que percepciones sensoriales que, por lo reducido de su intensidad o por haberse desviado de ellas la atención, no llegan a ser conscientemente apercibidas, se convierten sin embargo en contenidos psíquicos por apercepción inconsciente, hecho, éste, que una vez más puede demostrarse, por ejemplo, por hipnosis. La situación puede ser también la misma en el caso de ciertas deducciones y otras combinaciones que permanecen inconscientes debido a sus pobres niveles de energía, o a que se haya dejado de prestarles atención. Por último, la experiencia nos enseña también que se dan relaciones psíquicas inconscientes —como, por ejemplo, ciertas imágenes mitológicas—, que no han sido jamás objeto de experiencia consciente y que, por tanto, tienen origen en una actividad enteramente inconsciente.

74. Cf. Flournoy, *Des Indes à la Planète Mars*, así como «Nouvelles Observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie»: *Archives de Psychologie* I (1901), p. 101. Jung, *Acerca de la psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos* [OC 1,1]. Cf. además el ensayo «Criptomnesia» [OC 1,3].

841 Hasta aquí la experiencia nos brinda argumentos que justifican nuestra presuposición de que existen contenidos inconscientes. En cambio, de lo que *posiblemente* pueda ser un tal contenido, nada puede decirnos. Al respecto toda especulación resulta además ociosa, porque no hay forma humana de prever qué cosas podrían ser tales contenidos. ¿Dónde se encuentra el límite más bajo de una percepción sensorial subliminal? ¿Cuál sería la medida con la que determinar la sutileza o el alcance de las combinaciones inconscientes? ¿Cuándo se ha extinguido por completo un contenido olvidado? No hay respuesta para ninguna de estas preguntas.

842 Las experiencias que hasta el presente hemos reunido sobre la naturaleza de los contenidos inconscientes nos permiten, con todo, proceder a una división general de los mismos. Podemos distinguir así un inconsciente *personal*, en el que están englobadas todas las adquisiciones de la vida individual y, por tanto, todo lo olvidado, reprimido, percibido subliminalmente, pensado y sentido. Al lado de esos contenidos inconscientes personales, hay otros contenidos que no tienen su origen en adquisiciones personales, sino en la posibilidad heredada del funcionamiento psíquico en general, es decir, en la estructura cerebral transmitida por herencia. Son las relaciones mitológicas, los motivos e imágenes que pueden reaparecer en cualquier momento y lugar sin necesidad de haber sido transmitidos por la tradición histórica ni por migraciones. A esos contenidos los llamo *inconsciente colectivo*. La experiencia nos enseña que, al igual que los contenidos conscientes están insertos en una determinada actividad, los inconscientes también lo están. Y como se siguen de la actividad psíquica consciente determinados resultados o productos, de la actividad inconsciente se siguen también productos como, por ejemplo, sueños y fantasías. Carece de sentido especular sobre el porcentaje de participación de la consciencia en los sueños. Los sueños nos sobrevienen, no los creamos nosotros conscientemente. Verdad es que la reproducción consciente o aun la percepción modifican muchas cosas en ellos, pero eso no cambia en nada el hecho básico del origen inconsciente de la actividad productiva.

843 A la relación funcional que mantienen los procesos inconscientes con la consciencia podemos calificarla de *compensatoria* (*v.a.*), porque la experiencia nos muestra que el proceso inconsciente conduce a la superficie el material subliminal constelado por la situación de la consciencia y, por tanto, todos esos contenidos que, en caso de ser uno absolutamente consciente de todo, no podrían faltar en la imagen consciente de la situación. La función compensatoria de lo inconsciente se vuelve tanto más evidente cuanto

más unilateral es la actitud consciente, cosa de la que la patología ofrece abundantes evidencias.

844 *Voluntad* [*Wille*]. Llamo «voluntad» a la suma de energía psíquica a disposición de la consciencia. El proceso volitivo sería, según ello, un proceso energético desencadenado por una motivación consciente. De un proceso psíquico causado por una motivación inconsciente, por tanto, no diría que es un proceso volitivo. La voluntad es un fenómeno psicológico que adeuda su existencia a la cultura y a la educación moral, pero que se ausenta en gran medida en la mentalidad primitiva.

EPÍLOGO

845 En una época como la nuestra, en la que a partir de las conquistas de la Revolución francesa, con sus ideas de libertad, igualdad y fraternidad, ha cristalizado una vasta corriente espiritual social que no sólo ha hecho descender o alzarse los derechos políticos a un mismo nivel de universalidad, sino que cree también estar en disposición de poner fin a la infelicidad por medio de reglamentos externos y reformas igualitarias, en una época como la nuestra —decía—, hablar de la radical desigualdad de los elementos que componen la nación constituye seguramente una tarea menos grata que en ninguna otra. Con ser sin duda una cosa magnífica que todos seamos iguales ante la ley, que todos tengamos el mismo derecho a expresar nuestra opinión en las urnas, y que ninguno de nosotros pueda ya seguir amparándose en privilegios de clase heredados para asegurarse una injusta posición de ventaja sobre sus conciudadanos, cuando se extienden esas ideas de igualdad a otras provincias de la vida esa misma cosa deja de ser todo lo buena que parecía. Hay que tener muy nublada la vista o que observar la sociedad humana a gran distancia y entre la niebla, para pensar que sujetándose la vida a una reglamentación homogénea podría distribuirse equitativamente la felicidad. Sólo delirando, por ejemplo, puede uno figurarse que el disfrute de los mismos ingresos o de las mismas oportunidades externas tendrá la misma o parecida importancia para todos. Un legislador como éste, ¿qué haría con todas esas personas para las que sus mejores oportunidades en la vida están dentro de ellas en vez de fuera? Para ser justo tendría que proporcionar a las unas el doble de lo facilitado a las otras, porque lo que para unos sería mucho para otros sería muy poco. Por encima de las diferencias psicológi-

cas entre las personas, ese factor sin el que toda sociedad humana queda absolutamente privada de su energía vital, no hay legislación social humana que pueda saltar. Y por eso mismo reviste seguramente no poca utilidad el que se hable de las diferencias entre las personas. Esas diferencias entrañan demandas de felicidad tan diversas, que ninguna legislación, por completa que fuese, podría jamás satisfacerlas ni siquiera de una forma aproximada. No cabe imaginar ninguna forma de vida externa, por equitativa y justa que pueda parecer, que no implique una injusticia para uno u otro tipo. Pero que, pese a ello, todo tipo de visionarios —políticos, sociales, filosóficos o religiosos— anden actualmente ocupados en encontrar esas condiciones externas generales y homogéneas que nos garantizarán a todos las mejores oportunidades para ser felices, me parece ser un hecho relacionado con una actitud general orientada en exceso hacia el mundo externo.

846 Una cuestión de tamaña amplitud no podemos aquí más que rozarla, pues en definitiva tampoco éste es el lugar en que nos hemos planteado tratarla. Aquí debemos ocuparnos únicamente del problema psicológico. Y la existencia de actitudes típicas diferentes constituye ya un magno problema por sí solo, y no sólo para la psicología, sino también para todos esos ámbitos de la ciencia y de la vida en los que la psicología humana desempeña un papel decisivo. A cualquier persona con una inteligencia normal, por ejemplo, le resulta evidente que toda filosofía que no se limite a ser una simple historia de la filosofía está fundada sobre premisas psicológicas de partida de carácter personal. Esas premisas pueden tener una naturaleza puramente individual, y por lo común han sido también concebidas en esos términos siempre que se las ha sometido a críticas de tipo psicológico. Con eso pensaba poder darse el asunto por terminado. Pero lo que aquí se pasa por alto es que eso que se observaba como un prejuicio individual no tiene en absoluto por qué serlo en toda circunstancia, como bien pone de manifiesto el hecho de que ciertos filósofos hayan tenido siempre una muy nutrida comitiva de partidarios. A estos últimos sus puntos de vista les convencen, y no porque se limiten a hacerse eco irreflexivamente de ellos, sino porque pueden entenderlos y hacerlos suyos en su integridad. Un entendimiento como éste sería imposible si el punto de vista del filósofo no fuera más que individual, porque entonces no sería posible ni entenderlo ni apreciarlo. Lo peculiar del punto de vista entendido y hecho suyo por sus partidarios tiene, por ello, que residir más bien en una actitud personal *típica*, que cuenta todavía en forma igual o similar con otros muchos defensores en la sociedad. Por lo general, los diferentes partidos se combaten entre ellos sólo externamente,

apuntando a los huecos de la armadura individual del adversario. Pero un enfrentamiento como éste suele tener poco de fructífero. De valor considerablemente superior sería el que se trasladase la disputa al ámbito psicológico, que es de donde originalmente procede. Ese desplazamiento permitiría ver muy pronto que existen actitudes psicológicas diferentes, y que todas ellas tienen derecho a existir pese a que su existencia tenga como resultado teorías mutuamente incompatibles. Mientras se busque solucionar el conflicto mediante compromisos externos, sólo se dará satisfacción a las moderadas pretensiones de mentes superficiales, que jamás se han dejado apasionar por cuestiones de principio. Pero un entendimiento real sólo puede conseguirse, a mi parecer, si se reconoce lo diverso de las premisas psicológicas de partida.

847 Uno de los hechos que con mayor contundencia sale una y otra vez a mi encuentro en mi labor práctica es que las personas somos prácticamente incapaces de entender y aceptar cualquier punto de vista que no sea el nuestro. En las cosas pequeñas, la general superficialidad, combinada con unas nada comunes indulgencia y tolerancia, y una poco habitual buena voluntad, ayudarán a tender un puente sobre la incomprensión. Pero en las más importantes, y especialmente en aquellas en que entran en cuestión los ideales de los tipos, el entendimiento parece constituir en la mayoría de los casos una absoluta quimera. Por cierto que sea que disputas y malas inteligencias formarán siempre parte de los requisitos de la tragicomedia humana, resulta imposible negar que el progreso de la civilización ha conducido del derecho del más fuerte a la constitución de leyes y, por tanto, a la creación de instancias y criterios situados por encima de los partidos en litigio. Estoy convencido de que una base desde la que resolver el conflicto entre los diferentes puntos de vista consiste en el reconocimiento de tipos de actitud diversos; pero en un reconocimiento que no sólo lo sea de su mera existencia, sino también del hecho de que todo el mundo es hasta tal punto un prisionero de su particular punto de vista como para resultarle imposible entender totalmente un punto de vista distinto. Sin un reconocimiento de este amplio requisito, resulta prácticamente inevitable que se lesione el otro punto de vista. Al igual que dos partidos enfrentados renuncian frente a un tribunal a hacerse mutuamente violencia, sometiendo sus pretensiones a la imparcialidad de las leyes y del juez, cada tipo tiene también que abstenerse, siendo consciente de su parcialidad, de hacer víctima a su oponente de reprensiones, sospechas y descalificaciones sumarias.

848 Atendiendo al problema de las actitudes típicas y ofreciendo una exposición somera de ellas, he intentado llamar la atención del lec-

tor sobre el lienzo que forman todas esas múltiples concepciones posibles, en la esperanza de haber hecho así como mínimo una pequeña contribución al conocimiento de las casi infinitas variaciones y gradaciones de las psicologías individuales. Confío en que nadie llegue a partir de mi descripción tipológica a la conclusión de que con los cuatro u ocho tipos que aquí he descrito, me hago la ilusión de haber abarcado todos los existentes. Ello sería una equivocación. No tengo ni la más mínima duda de que estas actitudes pueden también ser contempladas y clasificadas desde otros puntos de vista. En este mismo estudio he hecho ya alguna sugerencia en este sentido, como sería, por ejemplo, la de su clasificación desde el prisma de la actividad. Pero sea cual fuere el criterio adoptado con vistas a esa clasificación, una comparación de las distintas variantes de las actitudes habituales tendrá como resultado un número igual de diverso de tipos psicológicos.

849 Las actitudes existentes pueden seguramente considerarse con gran facilidad desde perspectivas muy diversas de las observadas aquí. Pero lo que sería realmente difícil es que se pudiesen aportar pruebas en contra de la existencia de tipos psicológicos. Estoy seguro de que mis adversarios se esforzarán por tachar la cuestión tipológica de la lista de cuestiones científicas pendientes, porque para toda teoría de los procesos psíquicos complejos que aspire a poseer una validez universal el problema de los tipos no puede ser, y eso sólo en el mejor de los casos, más que un obstáculo muy poco bienvenido. Toda teoría de los procesos psíquicos complejos parte de una psicología humana homogénea, en análogos términos a como toda teoría científica parte como base de una naturaleza de la que se presupone que es siempre una y la misma. Pero la psicología presenta la particularidad de que en la construcción de sus conceptos el proceso psíquico no sólo es meramente el objeto, sino también, y al mismo tiempo, el sujeto. De suponerse ahora que el sujeto es uno y el mismo en todos los casos particulares, se vuelve igualmente posible admitir que el proceso subjetivo de construcción de conceptos es también uno y el mismo en todas partes. Pero que las cosas están lejos de responder a este esquema, viene a probarlo con la máxima contundencia la existencia de muy diversas formas de concebirse la naturaleza de los procesos psíquicos complejos. Por supuesto, cada nueva teoría empieza por dar por sentado que las demás opiniones están todas ellas equivocadas, y casi siempre nada más que por la simple razón de que su autor ve subjetivamente las cosas de otro modo que sus predecesores. Éste no tiene presente que la psicología que ve es su psicología o, como máximo, la psicología de su propio tipo. Y por ello confía en que

del proceso psíquico que constituye el objeto de su conocimiento e indagaciones no puede haber más que una explicación verdadera, que es precisamente la que se acomoda a su tipo. Todas las demás explicaciones —casi diría que las otras siete concepciones—, que a su manera son tan verdaderas como la suya, le parecen estar equivocadas. En interés de la validez de su propia teoría, experimentará, pues, una viva, pero comprensible animadversión hacia la admisión de tipos humanos psicológicos, porque a resultas de ello su propia concepción perdería automáticamente, por seguir con el ejemplo, siete octavas partes de su valor de verdad. Aparte de su propia teoría, tendría que ser capaz de admitir la verdad de otras siete teorías distintas de ella sobre el mismo proceso —o, por decirlo de otra manera, que conceder que por lo menos una segunda teoría posea el mismo valor que la suya—.

850 Estoy plenamente convencido de que todo proceso natural que sea en un alto grado independiente de la psicología humana y que, por ello, no pueda ser más que objeto, no puede tener sino una única explicación verdadera. Pero también estoy convencido de que un proceso psíquico complejo que no pueda registrarse objetivamente con ninguna clase de instrumentos, no puede tener ninguna otra explicación aparte de la propuesta por él mismo como sujeto; en otros términos, sólo el autor del concepto puede generar un concepto tal que se corresponda con el proceso psíquico que él trata de explicar. Pero el concepto sólo mostrará esa correspondencia de concordar en el sujeto pensante mismo con el proceso que se busca explicar. Si dicho proceso, o una analogía del mismo, no concurriesen en absoluto en el autor, éste se vería confrontado a un absoluto enigma, cuya explicación tendría entonces que dejar a cargo de la persona que experimenta el proceso. De qué modo se substancia una visión, es cosa de la que no puedo jamás tener experiencia por medio de instrumentos objetivos; sólo puedo explicar su substanciación tal y como yo mismo me la imagino. Pero en ese «tal y como yo mismo me la imagino» acecha ya la unilateralidad, porque en el mejor de los casos mi explicación se basará en la manera en que se representa en mi caso el proceso de una visión. ¿Y quién me autoriza a suponer que en la otra persona ese proceso se representa de una forma igual o parecida?

851 Aparentemente con buenos motivos, se aducirá en favor de esa generalización que la psicología humana parece presentar una evidente y universal uniformidad en todos los lugares y épocas. De esa uniformidad de la psicología humana estoy tan profundamente persuadido que incluso he acuñado para ella el concepto de un substrato universal y homogéneo —lo inconsciente colectivo—, cuya unifor-

midad llega tan lejos como para poder reencontrarse con los mismos motivos míticos y legendarios en todos los rincones del planeta: personas de raza negra del sur de los Estados Unidos sueñan con motivos de la mitología griega, y un dependiente de comercio suizo en prácticas repite en su psicosis la visión de un gnóstico egipcio. Pero esa uniformidad básica está contrapesada por una no menos básica heterogeneidad de la psique consciente. ¿A qué inconmensurables distancias están alejadas entre ellas las consciencias de un hombre primitivo, un ateniense de los días de Temístocles y un europeo moderno? ¿En qué no se diferencian la consciencia de un señor doctor y la de su esposa? Seamos serios: la idea de una uniformidad de las psiques conscientes es una quimera académica que facilita sus tareas lectivas a los docentes, pero que no concuerda en absoluto con la realidad. Abstracción hecha de lo diverso de los individuos entre sí, cuya naturaleza más íntima se encuentra a años luz de distancia de su prójimo, los mismos tipos, como clases de individuos, son ya extraordinariamente distintos unos de otros, y a su existencia se debe lo diferente de nuestras concepciones generales de las cosas.

852 Para descubrirse la uniformidad de las psiques humanas tengo que descender a las bases de la consciencia. Allí encuentro eso que todos compartimos. Si fundamento una teoría en lo que nos une a todos, estoy dando razón de la psique basándome en lo que constituye su base y origen. Pero con eso no estoy ofreciendo ninguna explicación de lo que tiene ella de histórico o diferenciado. Con una teoría como ésta paso por encima de la psicología de la psique consciente, y acabo en realidad negando por entero su otra dimensión, la de su diferenciación con respecto a su estado germinal original. Reduzco en cierto modo al hombre a su modelo filogenético, o lo descompongo en sus procesos elementales, y cuando trato de reconstruirlo a partir de esa reducción, en el primer caso lo que sale es un simio, y en el segundo una multiplicidad de procesos elementales combinados en una interacción carente de sentido y de meta.

853 No hay duda de que una explicación de la psique basada en su uniformidad no sólo es posible, sino que está también del todo justificada. Pero si quiero ofrecer un perfil de la psique realmente completo, tengo que tener muy presente el hecho de la heterogeneidad de las psiques entre ellas, porque la psique consciente individual forma igual de parte del perfil general de la psique que sus bases inconscientes. Al construir mis conceptos puedo, pues, partir con el mismo derecho de las psiques diferenciadas, y considerar a continuación el mismo proceso, que hasta entonces había observado desde el prisma de su uniformidad, desde el prisma de su diferen-

ciación. Como es natural, esto me conduce a ver las cosas de una manera completamente opuesta a la anterior. Todo lo que hasta aquí caía fuera de consideración por no ser más que una variante individual, pasa ahora a poseer importancia como un principio de nuevas diferenciaciones, y todo lo que hasta aquí poseía valor por ser un ejemplo de uniformidad, deja ahora de poseerlo por no tener sino una naturaleza meramente colectiva. En mi nueva perspectiva busco siempre adónde quieren llegar las cosas, y nunca de dónde vienen, mientras que hasta aquí no me preocupaba jamás de metas, sino únicamente de orígenes. Puedo, por tanto, explicar un mismo proceso psíquico mediante dos teorías opuestas que se excluyen mutuamente; pero que no se me malinterprete: con eso no puedo afirmar ni de una ni de otra que sea incorrecta, porque lo correcto de la una está acreditado por la uniformidad, y lo correcto de la otra por la heterogeneidad de las psiques.

854 Y aquí es donde empiezan nuestras verdaderas dificultades, que tan difícil hicieron la lectura de mis *Transformaciones y símbolos de la libido* a lectores profanos y al público especializado, hasta el punto de verse sumidas por ello algunas mentes extraordinariamente capaces en un mar de confusiones. Allí, en efecto, hacía un intento por presentar ambos puntos de vista valiéndome de un caso concreto. Pero como la realidad no consiste en teorías, ni acomoda a éstas sus pasos, las dos cosas que tenemos nosotros que pensar separadas aparecen en ella unidas, y todo lo que está vivo en el alma ve aquí descomponerse su luz en un arco iris de matices. Cada cosa es a la vez un producto del pasado y un anuncio del futuro, y de ninguna de ellas puede decirse con seguridad que no sea más que un fin y no más bien a la vez un principio. Para todo el que piense que un proceso psíquico no puede tener más que *una* explicación, esa vivacidad del contenido psíquico que hace necesarias dos teorías es motivo de desesperación, sobre todo cuando esa persona es la vez un amante de las verdades simples y de una pieza, a la que, por ejemplo, le resulta imposible pensar en dos verdades a la vez.

855 Tampoco estoy convencido de que estas dos formas de ver las cosas, la reductiva y la constructiva —como las llamé en cierta ocasión[1]—, sean las únicas posibles. Creo que, contrariamente a ello, pueden seguir aduciéndose todavía otras explicaciones igual de «verdaderas» del proceso psíquico, y todavía más en concreto tantas como tipos hay. Y esas explicaciones se llevarán igual de bien o de mal entre ellas que los tipos mismos en sus relaciones personales. En

1. Jung, *El contenido de las psicosis* [OC 3,2].

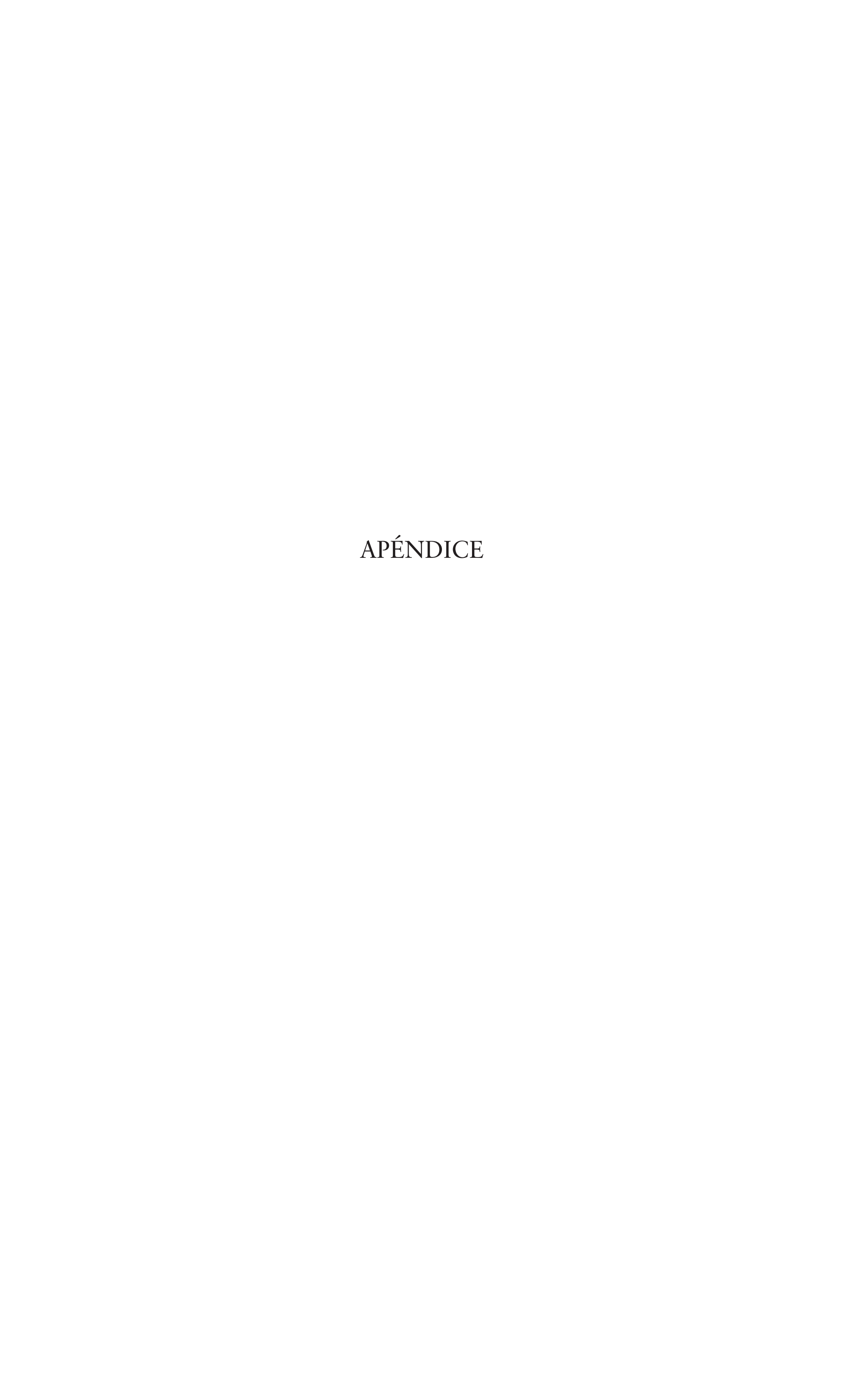
caso, pues, de admitirse la existencia de diferencias típicas entre las psiques humanas —confieso que no acierto a descubrir ninguna razón por la que ello no debiera suceder—, el científico teórico se verá confrontado al desagradable dilema de o tener que aceptar la convivencia de varias teorías contrarias sobre un mismo proceso, o tener que hacer a continuación un intento, condenado de inicio al fracaso, por fundar una secta que reivindique ser la única en poseer el método y la teoría correctos. La primera posibilidad no sólo tropieza con la dificultad extraordinaria, ya mencionada, que implica una operación intelectual no sólo doble, sino también internamente contradictoria, sino que choca también con uno de los primeros principios de la moral intelectual: *principia explicandi non sunt multiplicanda praeter necessitatem*[2]. Pero en el caso de una teoría psicológica la *necessitas* de una pluralidad de explicaciones carece por definición de remedio, porque, a diferencia de lo que ocurre en cualquier otra teoría científica, en la psicología el objeto de la explicación posee la misma naturaleza que el sujeto: un proceso psicológico tiene aquí que explicar otro. Esta notable dificultad viene obligando desde hace ya tiempo a las mentes pensantes a recurrir a curiosos subterfugios, como el de postular, por ejemplo, una «mente objetiva» que estaría más allá del proceso psicológico y sería capaz, por ello, de reflexionar objetivamente sobre una psique a ella sometida; o como el de suponer que el intelecto sería una facultad capaz de salirse fuera de sí misma y contemplarse a sí mismo desde allí. Con estos y similares expedientes tendría que poder crearse ese punto arquimediano extraterrestre con el que sacar al intelecto fuera de sus propios goznes. Entiendo muy bien esa necesidad humana de comodidad, pero no entiendo que la verdad tenga que plegarse a este tipo de demandas. Y entiendo también que estéticamente nos sentiríamos mucho más satisfechos si, en lugar de tener que instalarnos en esa paradójica coexistencia de explicaciones incompatibles entre sí, pudiéramos reducir el proceso psíquico a una base instintiva lo más simple posible y darnos con ello por contentos, o sujetarlo a una meta redentora metafísica y encontrar la paz en esta esperanza.

856 Pero todo lo que tratemos de sondear con nuestro intelecto, sea ello lo que fuere, concluirá en una paradoja y en el relativismo a poco que constituya un esfuerzo honesto y no una *petitio principii* al servicio de nuestra comodidad. Que la captación intelectual del proceso psíquico *tiene que* concluir en una paradoja y en el relativis-

2. No hay que multiplicar sin necesidad los principios de explicación.

mo, es cosa que puede darse por segura, aunque sólo sea porque el intelecto no es sino una función más entre otras funciones psíquicas, que por su propia naturaleza está al servicio de la construcción humana de sus imágenes de las cosas. Nadie debería aparentar que el hombre no comprende el mundo más que desde el intelecto; lo comprendemos también en la misma medida desde el sentimiento. Y, por ello, el juicio intelectual no es como máximo más que la mitad de la verdad, y de ser honesto tiene que demostrarse también capaz de confesar su propia impotencia.

857 Negar la existencia de los tipos no elimina el hecho de su existencia. Teniendo ésta presente, toda teoría de los procesos psíquicos tiene que admitir que se la contemple también a ella misma como un proceso psíquico más, y en concreto como la expresión de un determinado tipo humano psicológico con una determinada razón de ser. Sólo estas representaciones típicas nos suministrarán los materiales cuya *cooperación* hace posible una síntesis de orden superior.



APÉNDICE

1

SOBRE LA CUESTIÓN DE LOS TIPOS PSICOLÓGICOS*

858 Sabido es que cuando efectuamos una comparación de la histeria y la *dementia praecox* en sus aspectos generales, lo primero en saltar a la vista es lo diferente de su relación con el objeto. La histeria mantiene por regla general con éste una relación de intensidad superior a la normal, mientras que en la *dementia praecox* la relación afectiva con él se mantiene por debajo de los valores de intensidad normales. En las relaciones personales lo antedicho se traduce en la aparición de un *rapport* afectivo entre el médico y el paciente histérico inexistente en el caso de la *dementia praecox*. Las excepciones a esta regla no deben ocuparnos aquí. Por lo que hace al resto de la sintomatología de ambos tipos de enfermedades, las diferencias son igual de claras. Los síntomas intelectuales de la histeria están compuestos por fantasías que los antecedentes personales del caso permiten entender sin problemas, mientras que en la *dementia praecox* las fantasías presentan un carácter mucho más afín al sueño que a la psicología de la vigilia, a lo que se añade la imposibilidad de ocultarse la presencia en ellas de un fuerte sello etnohistórico, en lugar del material mnémico individual. Los síntomas somáticos tan comunes en la histeria, por último, por lo general inspirados en cuadros clínicos orgánicos bien conocidos e impresionantes, se ausentan en la *dementia praecox*.

859 Todo ello permite darse cuenta sin dificultad de que la histeria se caracteriza por un movimiento centrífugo de la libido, movimiento que en el caso de la *dementia praecox* sería de signo más bien

* Conferencia dictada en el Congreso Psicoanalítico de Múnich, septiembre de 1913.

centrípeto. El influjo compensador de la enfermedad, cuando ésta se ha declarado ya, es a la inversa causa en la histeria de una limitación y movimiento forzosamente centrípeto de la libido, que privando al enfermo de hacer una vida normal lo sume en ensueños diurnos, lo mantiene confinado en sus habitaciones, fuerza su reclusión en un sanatorio, etc. En cambio, el enfermo que durante el período de incubación de la *dementia praecox* había permanecido encerrado en sí mismo y alejado del mundo externo, se siente compelido, declarada ya su enfermedad y operada la compensación, a salir de nuevo a ese mundo y llamar la atención del entorno sobre su persona, observando una conducta extravagante, perturbadora o directamente agresiva.

860 A estas dos orientaciones opuestas de la libido las he bautizado con los nombres de «extraversión» e «introversión», calificándolas de «regresivas» en los casos mórbidos en que las obsesiones, ficciones o interpretaciones fantasiosas inspiradas por la emotividad falsean los juicios de valor del paciente sobre los objetos y sobre sí mismo. Hablamos, pues, de extraversión siempre que el sujeto dirige todo su interés al mundo externo, al objeto, atribuyéndole una importancia extraordinaria y un valor igual de extraordinario. En cambio, donde el mundo objetivo se desvanece en cierto modo en la sombra y es en buena parte desatendido, pasando la persona misma a ocupar el centro de gravedad de sus intereses y de su exclusiva consideración, es decir, de ser las cosas al revés, lo que tenemos ante nosotros es un caso de introversión. Al fenómeno, para el que Freud ha reservado el nombre de «transferencia», en el que la persona histérica proyecta sobre el objeto ilusiones y valoraciones subjetivas, lo llamo «extraversión regresiva». Por «introversión regresiva» entiendo el fenómeno opuesto, que encontramos en la *dementia praecox*, donde esas ideas fantásticas se refieren al sujeto mismo.

861 De entrada no es difícil ver que ambas orientaciones de la libido pueden operar como simples mecanismos anímicos de modo alternante en un mismo individuo. En el mecanismo histérico de la extraversión, lo buscado por la personalidad, como nos ha enseñado a ver Freud, es librarse del contenido penoso, del complejo, haciendo entonces aparición fenómenos psíquicos que Freud ha aglutinado bajo el concepto de «represión». El sujeto se aferra aquí a los objetos con el fin de olvidarse de dicho contenido y dejarlo atrás. El mecanismo de la introversión, a la inversa, intenta concentrar la libido por entero en el complejo y desvincular y aislar a la personalidad junto con el complejo de la realidad externa. Este proceso psicológico va ligado a fenómenos que acaso se haría mejor en designar con el término «devaluación» en lugar de con el de «represión».

862 En dicha medida, introversión y extraversión son dos tipos de reacción psíquica que pueden observarse en un mismo y único individuo. Sin embargo, el hecho de que dos trastornos mentales tan opuestos como la histeria y la *dementia praecox* se caractericen por predominar en ellos el mecanismo de la extraversión o el de la introversión, apunta a que lo más probable sea que los tipos humanos normales se caractericen igualmente por el predominio en ellos de uno u otro mecanismo. Los psiquiatras, por ejemplo, están más que acostumbrados a ver que tanto sus pacientes histéricos como esquizofrénicos se distinguían ya, mucho antes de declararse su enfermedad, por la preponderancia en ellos de su tipo específico, preponderancia que se remonta a los días de su más temprana infancia.

863 Como acertadamente dijo Binet en cierta ocasión, la neurosis se limita a conferir un relieve especialmente acusado a los rasgos típicos de una personalidad. Hace ya mucho tiempo que sabemos, en definitiva, que lo que se ha venido en llamar carácter histérico no es meramente el producto de que se haya declarado una neurosis, sino una realidad en buena parte preexistente a ella. Así lo ha probado también Hoch en sus estudios sobre la anámnesis esquizofrénica, donde habla de una *shut-in-personality* anterior a la declaración de la enfermedad. En tales circunstancias, estamos autorizados a esperar encontrarnos también con ambos tipos fuera de un marco estrictamente patológico. Sin figurarme que vaya a agotar el número de posibles evidencias de la existencia de ambos tipos, me gustaría con todo citar algunos ejemplos de ellas.

864 Las mejores observaciones a este respecto tenemos que agradecérselas, hasta donde alcanza lo limitado de mis conocimientos, al filósofo William James, cuyas reflexiones tienen su punto de partida en el siguiente principio: «Sea cual fuere el temperamento de un profesional de la filosofía, cuando éste filosofa se esfuerza por penetrar en el hecho de su temperamento»[1]. A partir de esta idea, de cuño característicamente psicoanalítico, James distingue dos clases de filósofos, los *tender-minded* y los *tough-minded*. Traducida literalmente, la primera expresión significa «de mente tierna», y la segunda «de mente tenaz», que una traducción más libre podría seguramente verter como «de mentalidad espiritual» y «de mentalidad material». Los mismos términos permiten reconocer ya con toda claridad la dirección de la libido. La primera clase orienta su libido hacia lo intelectual y es predominantemente introvertida; la segunda se orienta hacia el objeto sensible, la materia, y es extravertida.

1. William James, *Pragmatism*, p. 7. [Cf. también § 505 ss. del presente volumen.]

865 James empieza por describir al *tender-minded* como un *racionalista going by principles*[2] [que se rige por principios], para el que lo determinante son principios y sistemas de pensamiento con los que se erige en señor de la experiencia, es decir, con los que se eleva en cierto modo por encima de ella, subordinándola luego plácidamente a sus axiomas, certezas y deducciones lógicas. Los hechos y la multiplicidad de experiencias son por él sometidos a premisas situadas fuera de ellos, sin permitir que la experiencia venga en ello a estorbarlo ni desviarlo de su propósito. Piénsese, por ejemplo, en la postura adoptada por Hegel en la cuestión del número efectivo de planetas del sistema solar. A nivel ya patológico, tropezamos con este filósofo en el paranoico que, desentendiéndose de todas las evidencias fácticas que demuestran lo contrario, se empeña en imponer al mundo sus delirios y se las «arregla», como dice Adler, para hacer que todas las cosas encajen en el marco de su forma preconcebida de ver las cosas.

866 Las demás características que enumera James a cuenta de este tipo se siguen con evidencia lógica de estas premisas. El *tender-minded* es intelectualista, idealista, optimista, religioso, indeterminista, monista y dogmático, cualidades, todas ellas, que permiten advertir sin dificultad lo casi exclusivo de su focalización en lo intelectual. Esta focalización en lo intelectual, entendido como el mundo interno de la personalidad, no es otra cosa que un signo del predominio de la introversión. En la medida en que la experiencia desempeña algún papel en este filósofo, todo lo que ella hace es limitarse a servir a los propósitos de la abstracción y a sus afanes por sujetar la multiplicidad y confusión de los hechos mundanales a un orden, determinado en última instancia por magnitudes subjetivo-intelectuales.

867 El *tough-minded*, en cambio, es un empírico *going by facts* [que se rige por los hechos]. La experiencia es su maestra, y él obedece a los hechos y está determinado por ellos en sus reflexiones. Lo único que para él cuentan son los hechos empíricos externos y tangibles. Su reflexión es una reacción a la experiencia externa. Sus principios poseen siempre un valor inferior al de los hechos y no son más que un reflejo de la realidad, que describe ésta más bien que la sujeta a un esquema. Sus teorías tienden, por ello, a enredarse en contradicciones internas, y se ven estorbadas en muchas ocasiones por una acumulación en exceso exuberante de hechos. La realidad anímica se restringe en su caso a la observación y a sus reacciones de placer

2. *Ibid.*, p. 12.

y displacer, que jamás sobrepasa con el fin de reconocer a postulados filosóficos su derecho a existir. En armonía con la faz siempre cambiante del mundo empírico, el *tough-minded* queda expuesto al vaivén de las experiencias. Está al tanto de todos los múltiples aspectos y posibilidades teóricas y prácticas del mundo y sus objetos, por lo que nunca se hace con ese sistema uniforme que sería el único capaz de satisfacer al *tender-minded*. Es el hombre de las reducciones. Como acertadamente dice James: «What is higher is explained by what is lower and treated for ever as a case of *nothing but* —nothing but something else of a quite inferior sort» [Lo superior es explicado por lo inferior y tratado siempre como un caso de «nada más que» —nada más que otra cosa distinta de naturaleza en gran medida inferior—[3]].

868 También las demás peculiaridades que James enumera a propósito de este tipo se deducen lógicamente de las premisas adoptadas. El *tough-minded* es *sensational* [sensorial], haciendo un mayor sitio a la sensación que a la deliberación; materialista y pesimista, como buen conocedor que es de lo accidental y desesperanzadamente caótico del orden de las cosas; irreligioso, a cuenta de su incapacidad para sostener la realidad del mundo psíquico interno frente a los valores de los hechos externos; determinista y fatalista, debido a su resignación; pluralista, por no poder elevarse a una síntesis; y, por último, como final e inevitable consecuencia de todo lo anterior, escéptico.

869 James mismo se expresa en términos que permiten advertir claramente que lo diverso de ambos tipos obedece a lo diferente de la localización de su libido, del «poder mágico». Frente al subjetivismo religioso del solipsista, James afirma de nuestra actual actitud empírica: «But our esteem for facts… is itself almost religious. Our scientific temper is devout»[4] [Pero nuestra estima por los hechos… es ella misma casi religiosa. Nuestro temperamento científico es devoto].

870 Un segundo paralelo nos lo proporciona Wilhelm Ostwald[5], por el cual los hombres de genio son divididos en dos tipos: el romántico y el clásico. El romántico reacciona con celeridad, es prolífico, abundando junto a sus aportaciones más geniales mucho de inacabado y poco valioso, una persona entusiasta y brillante, y un maestro vocacional que reúne siempre un amplio y entregado grupo de discípulos en derredor suyo. Como cualquiera puede ver, este tipo coincide con nuestro tipo extravertido. En cambio, los «clási-

3. *Ibid.*, p. 16.
4. *Ibid.*, p. 15.
5. *Grosse Männer*. [Cf. asimismo § 452 ss. del presente volumen.]

cos» de Ostwald son incapaces de reaccionar con rapidez, por lo que parecen no poder hacerlo sino con lentitud, no ejercen ningún efecto inmediato sobre su entorno personal, ven limitada su productividad por un sentido crítico muy desarrollado, no disfrutan enseñando y son con frecuencia también malos profesores, llevan casi siempre una vida apartada, cuentan con escasos seguidores o con ninguno, y su reconocimiento es en casi todas las ocasiones póstumo. Lo introvertido de este tipo es de nuevo imposible de ignorar.

871 El tercer paralelo nos lo proporciona Worringer[6] en su teoría estética, en la que tomando prestada la expresión, acuñada por Riegl, de la «voluntad artística absoluta»[7] propone dos formas: empatía y abstracción. Worringer habla de un impulso a la empatía y un impulso a la abstracción, dejando así bien a las claras la naturaleza libidinal de ambas formas. Si, como dice Worringer, el impulso a la empatía «encuentra satisfacción en la belleza de lo orgánico, el impulso a la abstracción descubre la belleza en lo inorgánico y negador de la vida, en lo cristalino o, por expresarlo más generalmente, en toda regularidad abstracta»[8]. La empatía representa ese movimiento de la libido que se orienta hacia el objeto, mientras que la abstracción sustrae a los objetos la libido, en cierto modo lixiviando de ellos su contenido intelectual y cristalizando a partir de ese agua madre lo que tienen de típico y sujeto a una ley, que luego es o bien superpuesto al objeto, o bien contrapuesto a él como su antítesis. Como es sabido, Bergson se vale también de las imágenes de la cristalización y solidificación para ilustrar la esencia de la abstracción y clarificación intelectuales.

872 Nosotros vemos en la «abstracción» de Worringer ese proceso con el que nos hemos encontrado ya como uno de los efectos de la introversión: la devaluación de la realidad externa en aras de la exaltación del intelecto. Que por empatía tiene efectivamente que entenderse una extraversión, es algo que sabemos por Lipps. «Con lo que empatizo en el objeto —afirma este último— es en general con la vida misma, y ésta es fuerza, trabajo interno, aspiración y realización. La vida, en una palabra, es actividad. Pero la actividad es eso en lo que tengo experiencia de mi inversión de energía. Por su propia naturaleza, esa actividad es actividad volitiva»[9]. Coincidiendo plenamente con nuestra definición de la extraversión, Worringer afirma: «El goce estético es goce objetivado de uno

6. *Abstraktion und Einfühlung*. [Cf. asimismo § 484 ss. del presente volumen.]
7. Citado en Worringer, *op. cit.*, p. 9.
8. *Ibid.*, p. 3.
9. Citado en Worringer, *op. cit.*, p. 4.

mismo»[10]. Pero las ideas estéticas de Worringer no están enfermas de ningún tipo de *tough-mindedness*, por lo que hacen plena justicia a la autonomía de las realidades psicológicas. Así, dice Worringer: «Lo decisivo, pues, no es el tono afectivo, sino, en su lugar, el sentimiento mismo, es decir, la moción interna, la vida interna, la actividad espontánea interna del sujeto»[11]. Y en otro pasaje: «El valor de una línea, de una forma, estriba para nosotros en el valor de la vida que para nosotros contiene. Su belleza la recibe únicamente de nuestro sentimiento vital, confusamente proyectado por nosotros mismos en su interior»[12]. Estas ideas coinciden exactamente con mis propias teorías sobre la libido, en la medida en que éstas están animadas por el propósito de establecer un puente entre ambas psicologías.

873 El polo opuesto a la empatía es la *abstracción*. Para Worringer, «el impulso a la abstracción es efecto de la gran intranquilidad de espíritu que generan en el hombre los fenómenos del mundo externo, correspondiéndose en términos religiosos con una coloración acusadamente transcendental de todas las ideas»[13]. Esta definición permite advertir la tendencia primaria a la introversión. Al tipo introvertido el mundo no se le aparece como una cosa bella y deseable, sino como una realidad amenazadora y aun peligrosa, frente a la que se atrinchera y busca seguridad en su mundo interno, desde donde idea esas figuras geométricas apacibles y proporcionadas cuyo primitivo significado mágico le garantiza el control de su entorno circundante.

874 Worringer dice entonces significativamente: «El impulso a la abstracción señala el origen de todo arte»[14]. Esta idea encuentra una no menos significativa confirmación en el hecho de que los esquizofrénicos reproduzcan no sólo en sus mentes, sino también en sus dibujos, expresiones emparentadas con las de los primitivos.

875 Sería injusto no recordar a propósito de este contexto las similares ideas que Schiller se esforzó por formular en su tratado sobre los tipos «ingenuo» y «sentimental»[15]. El poeta ingenuo es «naturaleza», mientras que el sentimental «la busca». El ingenuo se expresa a sí mismo; el sentimental, al objeto, no en vano sería el viejo Homero un buen ejemplo de poeta ingenuo para Schiller. Que estos

10. *Ibid.*
11. *Ibid.*
12. *Ibid.*, p. 15.
13. *Ibid.*, p. 17.
14. *Ibid.*, p. 16.
15. Friedrich von Schiller, *Über naive und sentimentalische Dichtung*. [Cf. asimismo § 213 ss. del presente volumen.]

dos tipos tienen que ser mecanismos psicológicos respectivamente predominantes en un mismo y único individuo, también lo percibió Schiller con claridad: «No sólo en un mismo poeta, sino también en una misma obra observamos con frecuencia ambos géneros reunidos»[16].

876 Un nuevo paralelo con nuestro asunto lo ofrece la contraposición nietzscheana entre lo «apolíneo» y lo «dionisíaco»[17]. De interés es la comparación de que se sirve Nietzsche para ilustrar esta contraposición. Para él estos dos contrarios se oponen como el *sueño* y la *embriaguez*. El sueño es la más íntima de todas las experiencias psíquicas, mientras que la embriaguez es el apetito, las más de las veces olvidado y liberado de sí mismo, de la multiplicidad de los objetos. Con palabras de Schopenhauer, Nietzsche dice de Apolo: «Como sobre un mar embravecido, que sin límites en todas direcciones hace elevarse y volver a sumirse montañas de agua, se sienta un marinero en su barca, confiando en su frágil embarcación, así también se sienta el hombre individual en mitad de un mundo de tormentos, sereno y sostenido por su confianza en el *principium individuationis*»[18]. «Habría que decir, es más —prosigue Nietzsche—, que en él [Apolo] han encontrado su más sublime expresión la inconmovible confianza en ese principio y ese estarse tranquilamente sentado del que está absorto en él, y uno quisiera describir al mismo Apolo como la imagen divina magnífica del *principium individuationis*»[19].

877 Lo apolíneo es, pues, tal y como Nietzsche lo concibe, el recogimiento en uno mismo, la introversión. Lo dionisíaco, en cambio, es para él el manar torrencial y sin trabas de la libido en las cosas:

> Bajo el hechizo de lo dionisíaco no sólo vuelve a concertarse la alianza entre hombre y hombre; también la naturaleza alienada, hostil o sometida vuelve a celebrar su fiesta de la reconciliación con su hijo perdido, el ser humano. Solícita hace la tierra entrega de sus frutos, y en son de paz se acercan las fieras de montes y desiertos. Flores y coronas cubren el carro de Dioniso, y bajo su yugo marchan tigre y pantera. Piénsese en el *Himno a la alegría* de Beethoven como un lienzo, y no se ponga freno a la imaginación al figurarse a los millones postrándose estremecidos en el polvo, y se tendrá una idea de lo que significa lo dionisíaco. Ahora es el esclavo un hombre libre, ahora caen todas las barreras rígidas y hostiles que necesidad, capricho o «moda desvergonzada» habían erigido entre los hombres. Ahora, en el evangelio de la armonía cósmica, cada

16. *Ibid.*, p. 244.
17. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*. [Cf. asimismo § 223 ss. del presente volumen.]
18. Tomado de *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, 4, p. 454.
19. *Ibid.*, pp. 22 ss.

> cual se siente no sólo unido, reconciliado y fundido con su prójimo, sino uno con él, como si se hubiera rasgado el velo de Maya y nada más que sus jirones temblorosos se interpusieran ya entre nosotros y lo Uno Originario[20].

Cualquier ulterior comentario de este pasaje sobraría por redundante.

878 Poniendo fin a los ejemplos situados fuera de mi campo especializado de estudio, me gustaría citar un paralelo tomado del ámbito de la lingüística, en el que vuelve a cobrar relieve la distinción de los dos tipos. Me refiero a la hipótesis de Finck a propósito de la sintaxis del lenguaje. De acuerdo con este autor[21], la construcción lingüística presenta dos tipos principales. El primero se vale en general de verbos transitivos, y se expresa con frases como «Lo veo», «Lo mato», etc. El segundo hace lo propio con verbos intransitivos, y se vale de frases como «Se me aparece», «Se me muere». En el primer tipo, como puede verse, el movimiento de la libido parte del sujeto, siguiendo, por tanto, una dinámica centrífuga, mientras que en el segundo parte del objeto, siguiendo así una dinámica centrípeta. El tipo introvertido es característico de los lenguajes primitivos de los esquimales.

879 También en los dominios de la psiquiatría han sido descritos nuestros dos tipos, en concreto en la obra de Otto Gross[22]. Gross distingue dos formas de inferioridad: un tipo con una consciencia superficial-extensiva y un tipo con una consciencia focalizada-profunda. El primero se caracteriza por lo abreviado de su función secundaria, y el segundo por lo dilatado de la misma. Gross considera que la función secundaria guarda una estrecha relación con la afectividad, de donde no resulta difícil ver que estamos habiéndonoslas una vez más con los dos tipos hasta ahora descritos. Las relaciones que Gross establece entre el tipo maníaco y el tipo con una consciencia superficial permiten darse cuenta de que su objeto está en este caso representado por el tipo extravertido, mientras que la comparación del tipo con una consciencia focalizada con la psicología del paranoico prueba la identidad de este último caso con el tipo introvertido.

880 Después de estas consideraciones seguramente no seguirá siendo ya un misterio para ninguno de los presentes que dentro también del ámbito de la psicología analítica estemos obligados a contar con

20. *Ibid.*, p. 24.
21. Finck, *Der deutsche Sprachbau als Ausdruck deutscher Weltanschauung*.
22. *Die zerebrale Sekundärfunktion*. [Cf. asimismo § 461 ss. del presente volumen.]

la existencia de ambos tipos psicológicos. Por un lado, tenemos aquí una teoría en lo esencial reductiva, pluralista y causalista. Es la teoría de Freud que, restringiéndose a lo estrictamente empírico, reduce los complejos a factores anteriores y más simples, entiende lo psicológico en gran medida como una reacción y concede un papel protagonista al elemento de la sensación. Al otro lado tenemos la teoría, diametralmente opuesta a la anterior, de Adler[23], rigurosamente intelectualista, monista y finalista. Los fenómenos no son en ella reducidos a factores anteriores y más simples, sino concebidos como «arreglos», como resultados de intenciones y fines de naturaleza compleja. El lugar de la *causa efficiens* lo ocupa aquí la *causa finalis*, y por ello a los antecedentes e influjos concretos del ambiente se les otorga en este caso una menor importancia que a los principios rectores y las «directrices ficticias» del sujeto. Lo verdaderamente determinante aquí no son el apetito del objeto ni el goce del placer subjetivo en él, sino el aseguramiento del poder del individuo frente las influencias hostiles del entorno.

881 La nota dominante en la armonía de la psicología freudiana es la aspiración centrífuga a obtener placer en el objeto, mientras que la nota dominante de la psicología adleriana es en cambio la aspiración centrípeta a la «supremacía» del sujeto, a su enseñoramiento sobre los poderes coercitivos de la vida y su independización de ellos. El expediente al que recurre el tipo descrito por Freud consiste en transferir infantilmente sus fantasías subjetivas al objeto, como una reacción compensatoria a las dificultades de la vida. El expediente típico del tipo descrito por Adler estriba en el «aseguramiento» del sujeto, sus «protestas masculinas» y su obstinación por reforzar la «ficción rectora».

882 La difícil tarea que nos aguarda en el futuro consistirá en crear una psicología que haga justicia por igual a ambos tipos.

23. *Über den nervösen Charakter*.

2

TIPOS PSICOLÓGICOS*

883 Los ensayos por reducir, por un lado, las infinitas diferencias individuales entre los seres humanos a categorías definidas y poner coto, por otro, a la aparente uniformidad entre ellos por medio de una más precisa caracterización de determinadas diferencias típicas, se remontan a épocas muy antiguas. Sin pretender entrar en profundidades en la historia de los orígenes de este tipo de tentativas, me gustaría poner de relieve que las más antiguas y conocidas de estas categorías fueron obra de *médicos*, entre los que es muy posible que el primero al que tengamos que destacar sea Claudio Galeno, el médico griego oriundo del siglo II d.C. Galeno distinguió cuatro temperamentos básicos: sanguíneo, flemático, colérico y melancólico. A la base de su clasificación se halla la doctrina hipocrática, originaria del siglo V a.C., según la cual el cuerpo humano está compuesto por los cuatro elementos que son el aire, el agua, el fuego y la tierra. En el organismo viviente esos cuatro elementos se corresponden con los constituidos por sangre, flema y bilis amarilla y negra. Galeno pensó que los seres humanos podían diferenciarse en cuatro clases diferentes en función de lo variado de la mezcla en ellos de esos elementos entre sí. Aquellos en los que predomina la sangre son sanguíneos, aquellos en los que predomina la flema son flemáticos, los de bilis amarilla son coléricos, y los de bilis negra, por último, melancólicos. Como todavía prueban nuestros modernos usos idiomáticos, estas diferencias temperamentales han hecho historia no obstante haber dejado de ser tenidas en consideración desde hace ya largo tiempo por nuestras teorías fisiológicas.

* Conferencia dictada en el Congreso Internacional de Pedagogía celebrado en Territet, 1923; publicada en *Zeitschrift für Menschenkunde* I/1 (1925).

884 A Galeno le corresponde, sin duda, el mérito de haber acuñado una clasificación psicológica de individuos humanos que cuenta ya con dos mil años de historia tras de sí, una clasificación basada en diferencias perceptibles en la *emotividad* o *afectividad*. Es digno de notar que el primer ensayo de una tipificación hiciese pie justamente en la conducta emocional del hombre —sin duda alguna porque la afectividad constituye el rasgo que más a menudo y de una manera más inmediata llama la atención del comportamiento humano—.

885 No hay que contar, con todo, con que los afectos sean los únicos rasgos característicos de la psique humana; datos igual de reveladores hay que esperarlos también de otros fenómenos psicológicos. Lo único que se requiere con este fin es que podamos percibir y observar con la misma precisión que los afectos otras diferentes funciones. En siglos anteriores, cuando la idea de «psicología» en el sentido que actualmente le damos a este concepto carecía por completo de existencia, las funciones psíquicas diferentes de los afectos yacían envueltas en una profunda oscuridad, a la manera de esas sutilezas apenas perceptibles que parecen ellas seguir siendo aún hoy para la mayoría de las personas. Los afectos resultan visibles a simple vista, y el hombre «apsicológico», es decir, el hombre para el que la psicología de su prójimo no plantea ningún problema, se da por satisfecho con ellos. Para él es suficiente con observar afectos en los demás. Sólo cuando no es capaz de divisar ninguno, pasa el prójimo a resultarle invisible, por no serle posible entonces observar con la necesaria claridad en la consciencia de éste ninguna otra cosa que no sean afectos.

886 La razón que explica que seamos capaces de descubrir en la psique del prójimo otras funciones además de los afectos, estriba en que nosotros mismos podemos pasar de un estado de consciencia aproblemático al estado de consciencia contrario. En la medida en que juzguemos a los demás nada más que por sus afectos, estamos indicando que éste es nuestro criterio principal y tal vez aun el único de que disponemos. Pero lo que eso significa es que ese mismo rasero puede aplicarse también a nuestra propia psicología, y lo que con eso está reconociéndose implícitamente es que nuestros propios juicios psicológicos, lejos de ser objetivos y autónomos, están subordinados al afecto. Es ésta una verdad que puede aplicarse a la mayoría de las personas. En este hecho se basan la posibilidad psicológica de las guerras y la sempiterna amenaza de su reiteración, y así seguirán siendo las cosas mientras no deje de juzgarse a *ceux qui sont de l'autre côté* según los afectos propios. Llamo «aproblemático» a este estado de consciencia

debido a lo evidente que resulta que hasta ahora no ha supuesto jamás un problema para sí mismo. Sólo puede convertirse en un problema al suscitarse la duda de si el afecto —incluidos los propios— podría arrojar una base adecuada para el juicio psicológico. Es innegable que siempre tendemos a defendernos de quien nos acusa de haber obrado por motivos puramente pasionales, diciendo que nuestros actos no han sido más que el fruto de un arrebato *momentáneo*, sin que por ello deba inferirse que habitual y generalmente nos comportemos así. Cuando los afectos nos conciernen a nosotros, estamos siempre más que dispuestos a equipararlos a un estado pasajero de exención de responsabilidad; cuando conciernen a otros, nos mostramos mucho menos comprensivos. Pero incluso si lo que tenemos aquí no es más que un intento, tal vez no demasiado edificante, por eximir a nuestro querido ego de responsabilidad, el sentimiento de justificación de una excusa como ésta encierra con todo algo positivo: un intento por diferenciarse del propio afecto y, como consecuencia, de diferenciar también al prójimo de sus propios estados afectivos. Incluso si esta excusa no fuera más que un pretexto, no por eso deja de ser un intento por poner en duda la veracidad del afecto y acogerse al testimonio de otras funciones psíquicas, que como mínimo podrían ser tan reveladoras como el afecto, si no más, del auténtico carácter de nuestra personalidad. A quien nos juzga por nuestros afectos, le acusamos de no ser comprensivo y hasta de ser injusto con nosotros. Pero eso nos obliga también a nuestra vez a no juzgar a los demás por sus afectos.

887 Con este fin, la persona primitiva y aproblemática para la que sus afectos y los de los demás son lo esencial y, por ello, el único criterio, tiene que desarrollar un estado de consciencia problemático, es decir, un estado en el que se reconozca validez a otros factores aparte de los afectos. En ese estado problemático puede formarse un juicio paradójico como el siguiente: «Soy ese afecto», y «No soy ese afecto». Esta antítesis confiere expresión a una escisión del yo o, por decirlo con todavía mayor propiedad, a una escisión del material psíquico que constituye el yo. Al reconocerme tanto en mi afecto como en lo que no es él, distingo el factor afectivo de otros factores psíquicos, con lo que el afecto es apeado de su inicial posición de poder ilimitado y obligado a ocupar el puesto de una función anímica más entre otras funciones de este tipo. Sólo cuando la persona ha llevado a cabo esta operación en ella, operando así una distinción entre varios factores psíquicos diferentes, está en situación de buscar otros criterios en sus juicios psicológicos sobre su prójimo y dejar de contentarse nada más que con sus

afectos. Y sólo por esta vía quedan puestas las bases de una valoración psicológica en verdad objetiva.

888 Lo que hoy llamamos «psicología» es una ciencia que sólo resulta posible merced a unos determinados supuestos históricos y morales, creados por la educación cristiana a lo largo de los últimos dos mil años. Una sentencia como «No juzguéis si no queréis que os juzguen» ha creado, gracias a su acuñación religiosa, la posibilidad de una voluntad que en definitiva no aspira a otra cosa que a ser objetiva en sus juicios. Esa objetividad, que no hay que confundir con indiferencia hacia los otros, sino que está basada en el principio de disculpar los actos de los demás con arreglo a los mismos principios por los que disculpamos los propios, esa objetividad —digo— es el requisito, y el requisito básico además, para poder juzgarse con imparcialidad al prójimo. Tal vez se sorprendan ustedes de que haya hecho tan expreso hincapié en la cuestión de la objetividad. Pero dejarían de hacerlo en cuanto nos pusiéramos a la tarea de clasificar a las personas en la práctica. El sanguíneo nos dirá entonces que el fondo de su alma está en realidad habitado por una profunda melancolía; y el colérico, que su único error ha consistido en ser excesivamente flemático hasta la fecha. Pero una clasificación de las personas como ésta, en la que yo soy el único en creer y de la que todos los demás desconfían, es como una Iglesia universal de la que yo fuera el único miembro. De ahí que tengamos que dar con criterios que esté dispuesto a aceptar no sólo el sujeto que juzga, sino también el sujeto juzgado.

889 Del todo contrariamente a la antigua clasificación en temperamentos, la cuestión de una nueva tipificación tiene que dar comienzo con el acuerdo expreso de no juzgar a los demás ni ser juzgado por ellos por los afectos, porque en definitiva ninguno de nosotros está dispuesto a declararse, ni quiere tampoco que se lo declare, idéntico a ellos. Dado que sobre los afectos no puede entonces basarse jamás ese universal consenso que es en su esencia la ciencia misma, estamos obligados a tratar de identificar cuáles son esos factores a los que nos acogemos cuando, por poner un ejemplo, queremos que no se nos tengan en cuenta acciones que hemos llevado a cabo subyugados por nuestras pasiones. Decimos entonces cosas como las siguientes: «Admito haber dicho o hecho tal cosa. Pero ni pienso de verdad lo que he dicho, ni tenía en el fondo la intención de que mis palabras fueran tan hirientes. Lo que de verdad pienso o creo es que…, etc.». Un niño muy desobediente, que haya causado un gran disgusto a su madre, dirá: «No quería hacerlo, ni quería hacerte daño; te quiero mucho, mamá».

890 Declaraciones como éstas se acogen a la existencia de una personalidad diferente a la manifestada en el arrebato de la pasión. En estos dos casos, la personalidad afectiva manifiesta ser una entidad inferior, que hubiera en cierto modo invadido los dominios del verdadero yo, eclipsándolo con su sombra. Pero otras veces la personalidad que se revela en el afecto demuestra estar hecha de una pasta mejor y más valiosa que la nuestra, aunque en exceso perfecta todavía, por desgracia, como para que podamos situarnos a su altura con carácter duradero. Todo el mundo ha experimentado alguna vez arranques de generosidad, altruismo, capacidad de sacrificio y demás «bellos gestos» (como irónicamente los llamaría tal vez a posteriori un espectador de los mismos), de los que luego prefiere que no se le pidan cuentas excesivas —tal vez otro motivo por el que tantas personas renuncian tantas veces a hacer algo bueno—.

891 En los dos casos, sin embargo, se considera al afecto como un estado excepcional, con cualidades que deben considerarse como impropias de la «verdadera» personalidad, o como no merecedoras de excesivo crédito para aceptar que formen parte de ella. Esa personalidad «verdadera», no obstante, ¿qué es? En parte, obviamente, eso que todos distinguimos en nosotros mismos de nuestro afecto, y, en parte, eso otro que los juicios de los demás descartan como impropio de nosotros. Pero como es imposible negar que el afecto forme parte del yo, éste tiene que ser el mismo en el afecto y en el estado «verdadero», si bien mostrando en cada caso una diferente actitud con respecto a sus realidades psicológicas. En el afecto el yo carece de libertad y es movido por otra cosa que ejerce una coerción sobre él. En una situación normal, en cambio, puede elegir libremente y tomar sus propias decisiones. En otros términos: *el estado afectivo es un estado aproblemático, mientras que el normal acarrea consigo el problema de poder elegirse entre varias posibilidades diferentes*. En este último estado se torna posible un entendimiento, al ser el único en que resulta posible *discernir motivaciones y conocerse a uno mismo*. Ese conocimiento no es posible sin una discriminación, pero ésta implica una escisión de los contenidos de consciencia en funciones entre sí diferenciables. Por ello, si queremos definir la idiosincrasia de una persona en términos que no sólo nos satisfagan a nosotros, sino también al sujeto definido, tenemos que partir de ese estado o esa actitud que el sujeto contempla como el consciente y habitual en su caso. Y eso nos obliga a entendérnoslas ante todo con sus motivaciones conscientes, dejando a la vez a un lado nuestras propias y arbitrarias interpretaciones.

892 Procediendo de este modo, descubriremos después de un tiempo que, no obstante lo diverso de los motivos y tendencias, pueden di-

ferenciarse ciertos grupos de individuos que se caracterizan por una evidente similitud en la naturaleza de sus motivaciones. Nos encontraremos, por ejemplo, con sujetos que dirán haber sido motivados en lo principal en todos sus juicios, percepciones, sentimientos, afectos y actos por factores externos, o que, por lo menos, otorgarán a éstos un gran peso, trátese de motivos causales o finales. Para ilustrar lo que quiero decir, permítaseme aducir algunos ejemplos. San Agustín, por ejemplo, afirmaba: «No creería en el Evangelio si la autoridad de la Iglesia no me obligase a hacerlo». Una hija dice: «No me permito pensar en cosas que puedan ser motivo de disgusto para mi padre». Alguien considera bellísima una pieza musical moderna porque todo el mundo dice opinar que lo es. En no raras ocasiones, la gente se casa con personas que agradan a sus padres, pero que están muy lejos de ser de su gusto. Hay personas que no dudan en ponerse en ridículo con tal de resultar graciosas a los demás, o que incluso prefieren resultar ridículas a pasar inadvertidas, y las acciones y omisiones de no pocos tienen como *único* motivo lo que los demás puedan pensar o dejar de pensar de ellos. «No hay que avergonzarse de cosas de las que nadie sabe que han sucedido», dice otro. Y los hay que sólo se sienten felices despertando la envidia de los demás, sin que falten los que no vacilan en acarrearse un perjuicio a sí mismos con el exclusivo fin de hacerse merecedores de la compasión ajena.

893 Los ejemplos de este tipo se pueden multiplicar hasta el infinito. Todos ellos nos están hablando de un natural psicológico del todo diferente de una actitud a él contrapuesta, para la que sus verdaderas motivaciones están representadas, a la inversa, por factores internos o subjetivos. Una persona como ésta dirá: «Sé lo satisfecho que se sentiría mi padre si yo obrase de esta o aquella otra manera, pero mis ideas son diferentes», o bien: «Está claro que, contrariamente a lo pronosticado, hoy va a hacer un tiempo malísimo, pero pese a ello me mantendré fiel a mi plan original». No sale entonces de viaje por su propio placer, sino para llevar a la práctica una idea preconcebida. Otro dice: «Admito que mi libro pueda resultar ininteligible, pero para mí está escrito con la suficiente claridad». A veces llega uno a escuchar cosas como la siguiente: «Todo el mundo piensa que soy capaz de llegar a ser alguien, pero yo sé perfectamente que no valgo para nada». Una persona como ésta puede sentirse tan avergonzada como para rehuir toda compañía ajena. Otras sólo se permiten sentirse felices cuando tienen la seguridad de que nadie se dará cuenta de que lo son. Para otras nada que guste a todo el mundo puede tener nada de bueno. Las cosas buenas hay que buscarlas allí donde nadie espera encontrárselas. En toda ocasión

es indispensable la aprobación del sujeto, sin la que nada puede asumirse ni emprenderse. Una persona como ésta replicaría a san Agustín: «Si la autoridad de la Iglesia me obligase a ello, yo no creería en el Evangelio». E incluso puede ser que todos sus actos se enderecen a demostrar que todas las cosas que hace, las lleva a cabo única y exclusivamente por haberlo ella decidido así y ser ése su convencimiento, sin en ningún caso haber sido influida por nadie ni buscar granjearse las simpatías de nadie.

894 Esta actitud es típica de un segundo grupo de individuos cuyas motivaciones tienen en lo principal su origen en su subjetividad, en hechos internos. Y un tercer grupo, por fin, hace muy difícil o aun imposible que podamos decidir si sus motivaciones tienen en lo principal un origen interno o viceversa. Este grupo es el más numeroso, y comprende dentro de él a las personas normales y poco diferenciadas, a las que de ordinario se considera como normales o bien porque no cometen ningún exceso, o bien porque no tienen ninguna necesidad de cometerlo. Las personas normales, de acuerdo con su definición, se hacen determinar lo mismo por factores internos que externos, y ellas son las que integran el grupo más numeroso e intermedio, a uno de cuyos lados están los individuos que se hacen determinar en lo esencial en sus motivaciones por los objetos externos, y al otro los que se hacen determinar en lo principal por su subjetividad. Al primer grupo lo llamo «extravertido», y al segundo «introvertido», dos términos que seguramente no necesitarán de más comentario después de lo que acabamos de decir un poco más arriba sobre ellos.

895 Aun siendo indudable que a algunos individuos puede identificárselos, por así decirlo, a primera vista como pertenecientes a uno u otro tipo, lo normal es que las cosas no sean ni mucho menos tan sencillas. Lo habitual es que sólo después de una observación y evaluación cuidadosas de los hechos pueda procederse a una clasificación segura. Todo lo que de sencillo y diáfano tiene el principio básico de cada una de estas dos actitudes opuestas, lo tiene de compleja y confusa su materialización en la realidad, porque cada individuo es una excepción a la regla. Nunca, por tanto, podrá ofrecerse una descripción de un tipo tan perfecta como para que pueda aplicársela a más de un *único* individuo, aunque luego es muy posible que puedan contarse por miles los en gran medida acertadamente descritos por ella. Los hombres son tan distintos como parecidos. Las clasificaciones no explican el alma individual. Pero el conocimiento de los tipos psicológicos supone, con todo, un primer paso en la vía que conduce a un mejor conocimiento de la psicología humana en general.

896 La diferenciación del tipo suele dar comienzo muy pronto, tan pronto, inclusive, como para que en algunos casos tengamos propiamente que calificarla de innata. El signo más madrugador de extraversión en un niño consiste seguramente en su rápida adaptación al entorno y en la extraordinaria atención que presta a los objetos y, sobre todo, a los efectos que sus actos tienen sobre ellos. Los objetos pocas veces le inspiran miedo. El niño se mueve entre ellos y vive con ellos y en su compañía. Su aprehensión es rápida, pero inexacta. Da la impresión de madurar con más rapidez que el niño introvertido, por ser menos reflexivo y carecer por lo común de miedos, y a lo que parece no siente que haya ninguna distancia especial entre los objetos y él mismo, lo que le permite jugar y de este modo reunir experiencias con ellos con plena libertad. Disfruta llevando sus experiencias al límite, exponiéndose por ello a algunos riesgos. Todo lo desconocido le resulta atractivo.

897 La introversión tiene, ahora a la inversa, uno de sus signos más madrugadores en el niño en lo reflexivo y pensativo de su natural y lo acusado de su timidez, o incluso de su temor, frente a los objetos desconocidos. También son tempranas la aparición de la tendencia a autoafirmarse ante los objetos y de intentos por controlarlos. Observa lo desconocido con desconfianza, y en general los influjos externos topan en él con vehementes resistencias. El niño quiere seguir su propio camino y bajo ninguna circunstancia hace suyas directrices ajenas y que no pueda entender por sí mismo. Si pregunta, no lo hace movido por la curiosidad, ni por un afán de reunir nuevas sensaciones, sino para pertrecharse de nombres, significados y aclaraciones que le garanticen una seguridad subjetiva frente a los objetos. He visto a un niño introvertido negarse a ensayar sus primeros pasos hasta no haberse familiarizado primero con los nombres de todos los objetos de la habitación con los que podía entrar en contacto. En el niño introvertido resulta así posible reconocer desde muy pronto la típica actitud defensiva del adulto introvertido frente al poder de las cosas, como también es posible observar desde muy pronto en el niño extravertido unas notables seguridad, iniciativa y confianza en su interacción con los objetos. Éste es, en definitiva, el rasgo fundamental de la actitud extravertida. La vida psíquica se desenvuelve, por expresarlo así, fuera del sujeto, en los objetos y relaciones objetivas. En casos particularmente acusados, se da incluso una especie de ceguera frente a la propia individualidad. A la inversa, el introvertido se conduce siempre en relación con los objetos como si éstos estuvieran investidos de una autoridad sobre él de la que tuviera que defenderse. Su verdadero mundo es el interno, el conformado por su subjetividad.

898 El hecho, por lamentable que sea, para nada infrecuente de que las relaciones entre los dos tipos sean también sumamente conflictivas, llama de inmediato la atención a todos los que se ocupan de analizar esta cuestión, y obedece a que sus valores psíquicos están situados en polos diametralmente opuestos. El introvertido descubre todo lo que en alguna manera es valioso para él en el sujeto, mientras que el extravertido lo divisa en el objeto; y, a la inversa, la dependencia del objeto le parece al introvertido el signo más evidente de inferioridad, mientras que para el extravertido ese signo está representado por la ocupación con el sujeto, que él no puede entender más que como autoerotismo infantil. Nada tiene de extraño, pues, que los dos tipos se hagan mutuamente la guerra, aunque eso no impida que la mayoría de los varones contraigan matrimonio con una mujer del tipo opuesto. Este tipo de matrimonios poseen un gran valor como simbiosis psicológicas, mientras marido y mujer no traten de entenderse «psicológicamente» el uno al otro. Pero esta etapa forma parte de los fenómenos normales en la evolución de un matrimonio, en el supuesto de que los esposos dispongan de la tranquilidad necesaria o del afán necesario por desarrollarse, o incluso de ambas cosas a la vez, junto con la dosis de valor requerida para arriesgarse a poner en peligro su paz marital. Cuando, como se ha dicho, lo favorable de las circunstancias lo permite, esta fase da comienzo del todo automáticamente en la vida de ambos tipos, y el motivo de que así sea estriba en que *cada tipo es un ejemplo de desarrollo unilateral*. El uno desarrolla sus relaciones solamente hacia el exterior, y desatiende su interior. El otro se desarrolla en exclusiva internamente, y se queda exteriormente inmóvil. Pero con el tiempo el individuo siente la necesidad de desarrollar lo que hasta ese momento había permanecido desatendido. *Ese desarrollo adopta la figura de una diferenciación de ciertas funciones*, en las que tengo ahora que detenerme debido a la importancia que revisten para el problema de los tipos.

899 La psique consciente es una especie de aparato adaptativo y de orientación integrado por un cierto número de funciones psíquicas diferentes. Entre tales funciones básicas pueden nombrarse la *sensación*, el *pensamiento*, el *sentimiento* y la *intuición*. Bajo el concepto de sensación agrupo todas las percepciones obtenidas por mediación de los sentidos; por pensamiento entiendo la función del conocimiento intelectual y de la deducción lógica de juicios; por sentimiento entiendo una función que asigna valores subjetivos; y por intuición, la percepción por vía inconsciente o la percepción de contenidos inconscientes.

900 Hasta donde alcanza mi experiencia, con estas cuatro funciones básicas es suficiente para expresar y representar los recursos y vías de la orientación consciente. Con vistas a una orientación completa de la consciencia, todas esas funciones tendrían que aportar una contribución similar: el pensamiento tendría que posibilitarnos conocimientos y juicios; el sentimiento tendría que decirnos cuándo y hasta qué punto es importante o no una cosa para nosotros; la sensación tendría que comunicarnos la percepción de la realidad concreta a través de la vista, el oído, el tacto, etc.; y la intuición, por último, tendría que permitirnos adivinar las potencialidades más o menos ocultas y el trasfondo de una situación, porque unas y otro forman igualmente parte de la imagen global de una situación dada.

901 En la realidad, sin embargo, estas funciones básicas nunca o sólo rara vez se hallan uniformemente diferenciadas y en esa misma medida disponibles. Por lo general, una de ellas ocupa el primer plano, mientras que las demás permanecen indiferenciadas en el trasfondo. Así, hay muchas personas que en lo esencial se limitan a percibir sin más la realidad concreta, sin reflexionar sobre ella ni examinar su valor afectivo, prestando asimismo escasa atención a las potencialidades albergadas por una situación. A este tipo de personas las llamo «tipos sensoriales». Otras sólo se dejan determinar en exclusiva por lo que piensan, y son incapaces de adaptarse a una situación sobre la que no tengan formada una opinión. Tales serían los tipos intelectuales. Otras se hacen aconsejar exclusivamente por sus sentimientos en todas las cosas. Lo único que se preguntan es si éstas les agradan o desagradan, orientándose con arreglo a sus impresiones afectivas. Son lo que llamo «tipos sentimentales». Por último, los intuitivos no se preocupan ni de opiniones ni de reacciones afectivas, ni tampoco de la realidad de las cosas, sino que se dejan seducir exclusivamente por posibilidades, abandonando toda situación que ya no les permita presagiar ninguna posibilidad futura de interés.

902 Cada uno de estos tipos constituye un diferente género de unilateralidad, complicada a la vez de una manera específica con la actitud global extravertida o introvertida. Debido justamente a esa complicación, me veo obligado a mencionar la existencia de estos tipos funcionales, y con ello volvemos una vez más a la cuestión, ya indicada, de lo unilateral de las actitudes extravertida e introvertida. Esa unilateralidad tendría como resultado, en efecto, una pérdida absoluta del equilibrio, si no se viera psíquicamente compensada por una actitud inconsciente a ella opuesta. La exploración de lo inconsciente revela, por ejemplo, que un introvertido presenta junto a su actitud consciente, u oculta tras ésta, una actitud extravertida

para él inconsciente, que compensa de forma automática la unilateralidad consciente.

903 En la praxis, como es natural, puede uno adivinar en general intuitivamente la existencia de una actitud introvertida o extravertida, pero un examen científico riguroso no puede darse por satisfecho con barruntos tan generales, teniendo que centrarse en el material concreto a su disposición. Lo que entonces se descubre es que la persona no es extravertida o introvertida sin más, sino que es una u otra cosa por mediación de ciertas funciones. Pensemos, por ejemplo, en un intelectual: la mayor parte del material consciente que observamos en él son ideas, inferencias, reflexiones, acciones, afectos, sentimientos y percepciones de naturaleza intelectual o directamente dependientes, en su defecto, de premisas intelectuales. Debido a ello, la naturaleza de su actitud general tendremos que reconocerla basándonos en la idiosincrasia específica de este material. Un tipo sentimental presentará un material totalmente distinto, es decir, sentimientos y contenidos emocionales de todo tipo, e ideas, reflexiones y percepciones dependientes de premisas emotivas. Únicamente a partir de lo específico de sus sentimientos, por tanto, estaremos en disposición de conocer si este individuo se encuadra dentro de este o aquel tipo generales. Ésta es también la razón por la que no tengo otro remedio que mencionar aquí la existencia de los tipos funcionales, porque en los casos individuales la actitud extravertida o introvertida nunca pueden probarse como una cosa general, sino únicamente como la idiosincrasia específica de la función consciente predominante. Del mismo modo, tampoco se da una actitud general propia de lo inconsciente, sino únicamente formas de índole típica de funciones inconscientes, y sólo explorando esas funciones inconscientes y su singularidad puede identificarse científicamente cuál es la actitud inconsciente.

904 Pese a poder adscribirse a lo inconsciente una función en la economía anímica, sólo con reservas puede hablarse de funciones típicamente inconscientes. A mi modo de ver, lo mejor que puede uno hacer en este caso es pronunciarse con cautela, por lo que aquí no iré más allá de afirmar que, a juzgar por lo que hemos podido ver hasta el presente, lo inconsciente desempeña una *función compensatoria* en relación con la consciencia. Lo que lo inconsciente sea en sí y por sí, no puede ser objeto más que de especulaciones ociosas. De acuerdo con su misma definición, está más allá de todo lo cognoscible. Su existencia la postulamos únicamente basándonos en lo que llamamos sus «productos», tales como *sueños* y similares. Que los sueños, por ejemplo, presentan casi por regla general un contenido que puede venir a corregir esencialmente la actitud

consciente, parece constituir un resultado seguro de la experiencia científica. Y gracias a ello nos sentimos autorizados a hablar de una función compensatoria de lo inconsciente.

905 Junto a esa función general y relativa a la consciencia, lo inconsciente alberga también funciones que pueden ser igualmente conscientes en otras circunstancias. El tipo intelectual, por ejemplo, tiene necesariamente que reprimir y excluir en lo posible el sentimiento, al no haber ninguna otra cosa que venga a estorbar la reflexión tanto como éste; y, a la inversa, el tipo sentimental tiene a ser posible que evitar el pensamiento, al no haber nada que sea más nocivo para el sentimiento que este último. Las funciones reprimidas se sumen en lo inconsciente. Al igual que de los cuatro hijos de Horus sólo uno de ellos tenía rostro humano, de las cuatro funciones básicas sólo una de ellas suele por regla general ser totalmente consciente y estar tan diferenciada como para podérsela manipular con libertad y de forma deliberada, mientras que las otras tres funciones son inconscientes en su totalidad o en parte. Con esa inconsciencia suya no quiero decir, por ejemplo, que un intelectual no sea consciente de sus sentimientos. Los conoce perfectamente en la medida en que tenga en general introspección. Pero les deniega toda validez e influjo. Se manifiestan en contra de sus intenciones, son espontáneos y autónomos. Se arrogan la validez que la consciencia rehúsa concederles. Operan por estimulación inconsciente, e incluso constituyen algo parecido a una personalidad antagónica, cuya existencia no puede con todo establecerse más que analizándose los productos de lo inconsciente.

906 Cuando una función no está a nuestra disposición, cuando es percibida como un estorbo para la función consciente, cuando tanto sus apariciones como desapariciones repentinas son igual de caprichosas, cuando posee un carácter obsesivo o permanece testarudamente oculta tan pronto como se desea que se manifieste, entonces posee la cualidad de una función que se halla en lo inconsciente. Pero una función como ésta presenta otras particularidades: tiene siempre algo de inauténtico, es decir, alberga elementos que no necesariamente forman parte de ella. El sentimiento inconsciente de un intelectual, por ejemplo, presenta unas trazas *singularmente fantásticas*, formando a menudo un grotesco contraste con el exagerado intelectualismo racionalista de su consciencia. Contrariamente a su reflexión consciente, siempre sujeta a su deliberación y control, el sentimiento es impulsivo, indómito, caprichoso, irracional, primitivo y aun directamente arcaico, como los sentimientos de un salvaje.

907 Otro tanto puede decirse de cualquier otra función reprimida en lo inconsciente. Permanece sin desarrollar, fusionada con elementos

que no forman parte de ella, en una suerte de estado embrionario, pues lo inconsciente es tanto el residuo de la naturaleza originaria e indomable en nosotros como la matriz de nuestro futuro aún ingénito. Las funciones subdesarrolladas se hallan, así, siempre en un estado germinal. De ahí que nada tenga de extraño que en el curso de la vida llegue un día a sentirse la necesidad de completarse y modificarse la actitud consciente.

908 Junto a las cualidades recién mencionadas de las funciones subdesarrolladas, éstas presentan aún otra particularidad, que consiste en que, de ser la actitud consciente introvertida, ellas son extravertidas y a la inversa, constituyendo, por tanto, a la vez una compensación a dicha actitud. Así, es de esperar que en un intelectual introvertido, por ejemplo, se descubran sentimientos extravertidos. Una persona perteneciente a este tipo expresó en cierta ocasión este hecho de manera acertadísima: «Antes de cenar soy kantiano, y después nietzscheano». En la actitud en su caso habitual, en otros términos, es un intelectual, pero bajo el estimulante influjo de una buena cena una ola dionisíaca sofoca su actitud consciente.

909 Justo aquí tropezamos con una gran dificultad: el diagnóstico de los tipos. El observador externo percibe tanto los productos de la actitud consciente como los fenómenos autónomos de lo inconsciente, viéndose así en la disyuntiva de tener que responsabilizar de una parte de los mismos a la consciencia y de otra a lo inconsciente. El diagnóstico diferencial sólo puede basarse en tales circunstancias en un estudio exhaustivo de las propiedades del material observado; en otros términos, es necesario descubrir cuáles son los fenómenos nacidos en motivos seleccionados conscientemente, y cuáles los de origen espontáneo, e igualmente tiene que identificarse qué manifestaciones poseen un carácter adaptado y qué manifestaciones presentan un carácter inadaptado y arcaico.

910 A estas alturas, habrá quedado ya del todo claro que las cualidades de la función principal consciente, es decir, las cualidades de la actitud consciente global, mantienen en general una relación de total oposición con las cualidades de la actitud inconsciente. *Entre la consciencia y lo inconsciente* —en otras palabras— *se da normalmente una oposición*. Pero este contraste no asume la forma de un conflicto abierto mientras la actitud consciente no peque de excesivamente unilateral y no se aleje en exceso de la actitud inconsciente. De ser éste el caso, el kantiano pasa a verse desagradablemente sorprendido por su dimensión dionisíaca, porque ésta empieza a desarrollar impulsos en exceso inadaptados. La actitud consciente se ve entonces incitada a tener que reprimir las manifestaciones autónomas de lo inconsciente. Pero de este modo queda constituido tam-

bién el *casus belli* entre ambos, porque lo inconsciente, una vez que ha entrado en una oposición activa con la consciencia, se niega pura y simplemente a dejarse suprimir. Las manifestaciones sometidas a una especial vigilancia por la consciencia pueden, es cierto, ser suprimidas con una relativa facilidad, pero los impulsos inconscientes se limitan entonces a buscar otras vías ya no tan fáciles de identificar. Y una vez abiertas este tipo de válvulas indirectas, queda igualmente abierto el camino que desemboca en una neurosis. Siempre se puede abrir nuevamente un acceso a la comprensión y, por tanto, a la supresión consciente de cada uno de esos caminos equivocados por medio del análisis. Pero su fuerza motriz no queda con eso extinguida, y mientras la comprensión de las vías indirectas no lo sea también de la unilateralidad de la actitud consciente, lo único que de este modo se conseguirá será ir arrinconándolas progresivamente contra la pared. La comprensión de los impulsos inconscientes tendría, en efecto, que redundar también en una modificación de la actitud consciente, porque la activación de lo inconsciente se produjo debido justamente a su unilateralidad, y el conocimiento de los impulsos inconscientes sólo se demostrará de provecho si con ello logra compensarse eficazmente la unilateralidad de la consciencia.

911 La modificación de la actitud consciente, sin embargo, está lejos de ser una nimiedad, porque la esencia de una actitud general constituye siempre un ideal más o menos consciente, santificado por la costumbre y la tradición histórica y fundado en el lecho pétreo del temperamento innato. *La actitud consciente tiene siempre la naturaleza de una forma general de ver las cosas*, *si es que no constituye directamente una religión*. Esta es también la razón por la que el problema de los tipos reviste la importancia que reviste. El antagonismo entre los tipos no es sólo un conflicto externo entre personas, sino también la fuente de infinitos conflictos internos, la causa no sólo de disputas y desavenencias externas, sino también de enfermedades nerviosas y padecimientos anímicos internos. Este hecho es también el que nos obliga a nosotros, los médicos, a ampliar horizontes, como los nuestros, exclusivamente médico-patológicos en su origen, y tener que atender no sólo a puntos de vista de carácter psicológico general, sino también a cuestiones relacionadas con concepciones globales sobre las cosas.

912 Los límites de una conferencia no permiten, como es natural, reflejar en alguna medida la profundidad de estos problemas. He tenido, pues, que contentarme con nada más que bosquejar tanto los hechos principales como las vastas implicaciones de esta problemática. Para una exposición en detalle de estos temas tengo que remitir a mi libro *Tipos psicológicos*.

913 Resumiendo, me gustaría destacar que cada una de las dos actitudes generales, introversión y extraversión, adopta una específica modalidad de manifestación en el individuo dependiendo de cuál sea, de las cuatro funciones básicas existentes, la función respectivamente predominante en él. En realidad, no hay introvertidos y extravertidos puros y simples, sino tipos funcionales introvertidos y extravertidos, tales como tipos intelectuales, sensoriales, etc. Resultan así al menos ocho tipos claramente distinguibles. Como es notorio en sí, este número puede en todo momento aumentarse a discreción, dividiéndose, por ejemplo, las distintas funciones en, por ejemplo, otros tres subgrupos más, cosa que empíricamente no tiene nada de imposible. El intelecto, verbigracia, podría dividirse con facilidad en sus tres conocidas modalidades: la forma intuitiva y especulativa, la forma lógico-matemática y la forma empírica, basada en lo esencial en la percepción sensorial. Similares subdivisiones podrían también efectuarse dentro de las demás funciones básicas, como, por ejemplo, en la intuición, la cual posee asimismo tanto una dimensión intelectual como una dimensión afectiva. Mediante este tipo de subdivisiones pueden distinguirse todos los tipos que se desee, tornándose cada vez más sutiles las diferenciaciones así efectuadas.

914 Para no dejarme nada en el tintero, me gustaría mencionar que no considero que la clasificación en tipos con arreglo a introversión y extraversión y las cuatro funciones básicas sea ni mucho menos la única en poder establecerse. Cualquier otro criterio psicológico podría servirnos igual de bien como un baremo de clasificación, sólo que no creo que ninguno de ellos posea un significado práctico en modo alguno comparable al del aquí utilizado.

3

TIPOLOGÍA PSICOLÓGICA*

915 El carácter es la forma estable individual del ser humano. Como esta forma posee una naturaleza tanto somática como anímica, la caracterología general es una teoría de las características de naturaleza tanto física como anímica. La inexplicable unidad del ser vivo conlleva que las características somáticas no sean puramente somáticas y que las anímicas no sean puramente anímicas, porque la continuidad de la naturaleza ignora esas incompatibilidades y separaciones que el intelecto humano tiene que afirmar para poder en general conocer.

916 La separación de cuerpo y alma es una operación artificial, una discriminación basada seguramente mucho menos en la naturaleza de las cosas que en las peculiaridades del intelecto cognoscente. Tan íntima es, de hecho, la recíproca interpenetración de las características somáticas y anímicas, que no sólo podemos deducir amplias conclusiones sobre la constitución del alma a partir de la constitución del cuerpo, sino también manifestaciones somáticas correspondientes a partir de particularidades anímicas. Esto último nos costará sin duda esfuerzos incomparablemente mayores, pero seguramente no porque el alma influya en menor medida en el cuerpo que a la inversa, sino porque, al empezar por el alma, tenemos que partir de lo desconocido para llegar a lo conocido, mientras que en el caso opuesto contamos con la ventaja de poder partir de lo conocido, es decir, del cuerpo visible. Pese a toda la psicología de que nos figuramos estar hoy pertrechados, el alma sigue siendo

* Conferencia dictada en el Congreso de Psiquiatras Suizos, Zúrich, 1928. Cf. *Problemas anímicos del presente*, pp. 101 ss.

mucho más oscura todavía para nosotros que la superficie visible del cuerpo. El alma sigue siendo todavía una tierra desconocida y apenas explorada, de la que obtenemos sólo un conocimiento indirecto, mediado por funciones conscientes sujetas a casi infinitas posibilidades de engaño.

917 Así las cosas, la vía más segura parece ser la que va de lo externo a lo interno, de lo conocido a lo desconocido, del cuerpo al alma. Debido a ello, todos los ensayos de la caracterología partieron en su momento de lo externo, como lo hiciera ya el método de los antiguos, la astrología, la cual empezó incluso por el espacio exterior, a fin de llegar desde allí a esas líneas del destino cuyos inicios, como le dice Seni a Wallenstein, yacen en el ser humano mismo; o como lo hicieron la quiromancia, la frenología de Gall o la fisiognómica de Lavater; o como lo han hecho también, en tiempos ya más próximos a nosotros, la grafología, la tipología fisiológica de Kretschmer o el método clexográfico de Rorschach. Como puede verse, caminos que vayan de fuera a dentro, de lo somático a lo anímico, no faltan, y ese rumbo tiene que seguirlo la investigación hasta que se hayan establecido con la suficiente certeza ciertos hechos anímicos elementales. Pero una vez ha sido levantada acta de éstos, puede reandarse el camino en la dirección opuesta. Es entonces cuando podemos preguntarnos: ¿cuáles son las manifestaciones somáticas de este concreto hecho anímico? Por desgracia, por el momento seguimos sin estar en situación de poder plantearnos esta pregunta con carácter general, porque su requisito básico, es decir, la definición adecuada de la realidad anímica, continúa aún lejos de haber sido satisfecho. En definitiva, todavía no hemos hecho otra cosa que empezar a ejercitarnos en la definición de un inventario anímico, y eso sólo con más o menos fortuna.

918 La simple constatación, en efecto, de que ciertas personas presentan tal o cual aspecto, carece en absoluto de significado de no permitirnos ella llegar a conclusiones sobre un correspondiente hecho anímico. Nuestras expectativas sólo se ven cumplidas cuando sabemos qué tipo de alma se correspondería con una determinada constitución física. El cuerpo no nos dice nada sin el alma, igual que el alma —presuponiendo que fuéramos capaces de adoptar su punto de vista— no puede tampoco decirnos nada sin el cuerpo. Cuando nos disponemos a deducir una conclusión de carácter anímico a partir de una característica somática, nuestra inferencia, como se ha dicho ya, parte de lo conocido para llegar a lo desconocido.

919 Tengo, por desgracia, que subrayar esta última afirmación, porque la psicología es, por así decirlo, la más joven de todas las ciencias y, por ello, la más expuesta de todas ellas a la presión de los prejui-

cios. El mero hecho de que no hayamos descubierto la psicología sino en fechas muy recientes es ya la prueba más contundente de que hemos necesitado todo este tiempo para diferenciar lo anímico del sujeto en un grado suficiente como para poder hacer de la psique un objeto del conocimiento objetivo. Como ciencia, la psicología es de hecho la última de nuestras conquistas, y hasta aquí ha sido ella un producto del arbitrio igual de fantástico que la ciencia natural medieval. La psicología creía poder hacerse a golpe de decreto, y este prejuicio sigue arrojando aún una sombra ominosa sobre nosotros. La psique es a fin de cuentas lo más inmediato para nosotros, y, por ello, lo que en apariencia nos es más familiar y aun archiconocido, hasta el punto de provocarnos un bostezo, irritarnos por lo trivial de su ininterrumpida cotidianeidad e incluso estorbarnos tan soberanamente como para que hagamos todo lo posible para no tener que pensar en ello. Como el alma es la inmediatez misma, como incluso nosotros mismos somos alma, nos resulta casi imposible no dar por sentada una familiaridad absolutamente básica, persistente e incuestionable con ella por nuestra parte. De ahí que, aparte de tener sus propias ideas sobre la psicología, todo el mundo esté también convencido, como es lógico, de ser quien más sabría de la cuestión. Los psiquiatras, por tener que lidiar a diario con la proverbial comprensión de los familiares y tutores de sus pacientes, han sido tal vez las primeras personas en haber tropezado, como grupo profesional, con ese ciego prejuicio por el que todo el mundo se ve a sí mismo como una autoridad en cuestiones psicológicas, cosa que, como es sabido, no ha sido obstáculo para que aun el psiquiatra mismo lo piense así. Uno de nosotros llegó en cierta ocasión a confesar lo siguiente: «En esta ciudad no hay en realidad más que dos personas normales. El otro es B., el profesor del instituto».

920 En la psicología actual es necesario que uno luche consigo mismo hasta obligarse a reconocer que lo anímico, siendo lo más inmediato, es lo más desconocido, pese a que a la vez parezca ser todo lo contrario, y que lo más probable es que cualquier otra persona conozca el asunto mejor aún que uno mismo. Aunque no fuera más que para empezar, este principio poseería un inapreciable valor heurístico. A cuenta, precisamente, de que el alma sea tan inmediata, la psicología no ha sido descubierta hasta muy tarde. Y como estamos todavía en los comienzos de esta ciencia, nos faltan conceptos y definiciones con los que poder aprehender hechos. Nos faltan los primeros, pero no los segundos. Al contrario, los hechos nos abruman, y aun se apilan sobre nosotros hasta sepultarnos, a diferencia de lo que ocurre en otras ciencias, donde tenemos, por así

decirlo, que salir a buscarlos, siendo su agrupación natural, como la de los elementos químicos o la de las familias botánicas, la que nos procura a posteriori un concepto descriptivo de ellos. Las cosas son muy distintas tratándose de la psique; aquí nos limitamos a sumergirnos con actitud empírico-observadora en el flujo incesante de nuestra corriente subjetiva anímica, y cuando de ese revoltijo emerge algún que otro concepto universal sintético, la mayoría de las veces no es más que un simple síntoma. Como nosotros mismos somos alma, nos resulta poco menos que imposible no disolvernos en el proceso anímico al situarnos frente a él como meros observadores, y de esta manera nos vemos privados de nuestra capacidad para establecer diferencias y comparaciones.

921 Es ésta una de las dificultades; la otra consiste en que, en la medida en que se aleja uno del reino espacial de los fenómenos para aproximarse al reino inespacial del alma, se ve asimismo privado de toda posibilidad de efectuar mediciones precisas. Incluso la misma constatación de los hechos se vuelve problemática. Cuando quiero, por ejemplo, subrayar que un hecho es irreal, digo que me he limitado a pensar en él: «Ni siquiera habría pensado en ello si no fuera porque... Y en general nunca pienso en esta clase de cosas». Este tipo de observaciones son «moneda corriente» y prueban hasta qué punto son nebulosos los hechos anímicos o, por decirlo con mayor rigor, cuán borrosos nos resultan subjetivamente, porque en realidad son tan objetivos y están tan bien definidos como cualquier otro fenómeno. Realmente, he tenido tales y tales pensamientos, sean cuales fueren las condiciones y cláusulas en que haya tenido lugar este proceso. Muchas personas tienen que librar una verdadera batalla consigo mismas para poder admitir una cosa tan simple como ésta, y a veces no lo consiguen si no es con grandísimos esfuerzos morales. Cuando, pues, conducimos nuestras deducciones desde lo conocido de la manifestación externa al hecho anímico, nos tropezamos con estas dificultades.

922 Mi estricto campo de estudio no consiste en la constatación clínica, en el sentido más amplio de esta expresión, de características externas, sino en la exploración y clasificación de los hechos anímicos que pueden inferirse de ellas. De este trabajo lo primero que resulta es una fenomenología psíquica, que a su vez hace posible formular la correspondiente teoría estructural, y de la aplicación empírica de esa teoría se sigue, finalmente, una tipología psicológica.

923 La fenomenología clínica es una sintomatología. El paso que hay que dar para ir desde ésta a una fenomenología psíquica es comparable al que ha de darse para llegar desde la patología puramente sintomática al conocimiento de la patología celular y metabólica,

porque lo que la fenomenología psíquica nos proporciona es una perspectiva del transfondo de procesos anímicos subyacente a los síntomas manifiestos. Como todo el mundo sabe, este avance se ha conseguido con la aplicación de métodos analíticos. Hoy en día tenemos un conocimiento real de los procesos anímicos que desencadenan síntomas psicógenos, y como consecuencia de él hemos visto también puestas las bases de una fenomenología psíquica, porque la teoría de los complejos no es en realidad otra cosa que una fenomenología tal. Sean cuales fueren los procesos que tienen lugar los oscuros sótanos del alma —las opiniones sobre el particular, como es sabido, son muchas—, una cosa como mínimo está clara: los primeros en disfrutar aquí de una cierta autonomía son contenidos afectivamente acentuados, los llamados «complejos». En la expresión «complejo autónomo» ha solido verse frecuentemente un motivo para el escándalo, aunque a mi parecer sin razones para ello, porque los contenidos activos de lo inconsciente muestran de hecho un comportamiento que no puedo calificar de otra forma que de «autónomo», término por el que debe entenderse su capacidad para ofrecer resistencia a las intenciones de la consciencia e ir y venir a su antojo. De acuerdo con todo lo que sabemos de ellos, los complejos son magnitudes psíquicas que se han sustraído al control de la consciencia y disfrutan, disociados de ésta, de una existencia separada en la oscura esfera del alma, desde donde son capaces de inhibir o reforzar en todo momento las operaciones conscientes.

924 Un análisis más profundo de la teoría de los complejos desemboca lógicamente en el problema de la *génesis de los mismos*, particular sobre el que, de nuevo, son varias las teorías existentes. Descontadas éstas, la experiencia parece indicarnos que los complejos encierran siempre algo así como un conflicto o que, como mínimo, son los causantes o el resultado de un conflicto. A los complejos, en cualquier caso, es inherente la naturaleza de un conflicto, *shock*, conmoción, turbación o incompatibilidad. Son lo que llamamos «puntos débiles», lo que en francés y en inglés se conoce como *bêtes noires* y *skeletons in the cupboard*, que ni nos gusta recordar y todavía menos que nos los recuerden, pero que a menudo vuelven por sí solos a nuestra mente de la forma más desagradable. Albergan siempre recuerdos, deseos, miedos, obligaciones, necesidades o ideas con las que nunca nos las arreglamos para componérnoslas, por lo que se inmiscuyen en nuestra vida consciente de un modo siempre perturbador y la mayoría de las veces también perjudicial.

925 Es evidente que los complejos son una especie de inferioridades en el más amplio sentido de esta expresión, a lo que agrega-

ré de inmediato que un complejo o el hecho de tener un complejo no implica *eo ipso* una inferioridad. Lo único que significa es que hay algo por armonizar o asimilar, o un problema por resolver, un obstáculo tal vez, pero acaso también un estímulo para hacer mayores esfuerzos y, por tanto, incluso es posible que una nueva posibilidad de éxito. En este sentido, los complejos son, pues, directamente focos o nudos de la vida anímica que no sólo no deberían descuidarse, sino que, más aún, ni siquiera *deberían* faltar, porque de lo contrario la actividad anímica se vería fatalmente paralizada. Pero designan también lo que en el individuo permanece sin solucionarse, ese lugar en el que éste ha sufrido una derrota, donde no ha sido capaz de *sobre*ponerse a una cosa o de *superarla* y, por tanto, un incuestionable *punto débil* suyo en todos los sentidos de esta palabra.

926 Este carácter de los complejos arroja, ahora bien, una notable luz sobre su génesis. Es obvio que nacen de la colisión de una demanda adaptativa con la específica constitución del individuo y la incapacidad de ésta para arrostrar el desafío. El complejo se convierte así para nosotros en un valioso síntoma con el que diagnosticar una disposición individual.

927 Aunque la experiencia empiece por mostrarnos una infinita variedad de complejos, su comparación concienzuda revela un número relativamente reducido de formas básicas típicas de los mismos, todas ellas edificadas sobre las primeras experiencias infantiles. Tiene esto que ser forzosamente así, porque la disposición individual, al ser congénita y no haber sido adquirida en el curso de la vida, se torna ya manifiesta en la infancia misma. El complejo parental no es, por ello, más que la primera manifestación de la colisión entre la realidad y la incapacidad constitucional del individuo para enfrentarse a ella. De ahí que la primera forma de un complejo tenga que ser el complejo parental, porque los padres son la primera realidad con la que el niño puede verse sumido en un conflicto.

928 La existencia de un complejo parental no tiene, por ello, prácticamente ninguna información que ofrecernos en lo relativo a la constitución específica del individuo. Pero en la experiencia práctica pronto nos damos cuenta de que lo esencial de ningún modo consiste en el hecho de la existencia de un complejo de estas características, sino más bien en las específicas repercusiones que éste tiene para el individuo. Se dan aquí, con todo, variaciones de lo más diversas, que seguramente sólo en un reducido número cabe derivar de lo específico de la influencia parental, pues aunque con suma frecuencia sean varios los niños expuestos a un mismo influjo, sus reacciones son igualmente de lo más diverso que se pueda concebir.

929 Debido a ello, dirigí mi atención justamente a esas diferencias, diciéndome que tenía que ser precisamente a través de ellas como podría conocerse la disposición individual en lo que ésta tiene de específico. ¿Por qué reacciona en una familia neurótica un niño con una histeria, otro con una neurosis obsesiva, un tercero con una psicosis y un cuarto, en apariencia, de ninguna manera en absoluto? Este problema, el de la «elección de neurosis», al que se vio ya confrontado Freud, priva al complejo parental como tal de su significado etiológico, pasando de aquí en adelante a centrarse la cuestión en la reacción del sujeto y su disposición específica.

930 Aunque no pueda darme en absoluto por satisfecho con los intentos de Freud por resolver este problema, yo mismo no estoy tampoco en condiciones de solucionar la cuestión. Creo que es aún demasiado pronto para plantearse siquiera el asunto de la elección de neurosis. Pues antes de poder abordarse un problema tan complicado como éste, tenemos que conocer mucho mejor *de qué modo* reacciona el individuo. La pregunta es: ¿cómo se reacciona ante un obstáculo? Llegamos, por ejemplo, a un arroyo que no cruza ningún puente y que es demasiado ancho como para salvarlo de un solo paso. Tenemos que saltarlo. Para ello contamos a nuestra disposición con un complicado sistema funcional, el sistema psicomotor, una función perfectamente desarrollada, que no tenemos más que poner en funcionamiento. Pero antes de que esto suceda, se verifica algo de naturaleza puramente psíquica: la *decisión* sobre lo que en absoluto ha de hacerse, y aquí es donde tienen lugar los hechos decisivos individuales, que significativamente raras veces o ninguna son reconocidos por el sujeto como relevantes, porque por lo general no nos vemos a nosotros mismos o sólo lo hacemos en último lugar. En otras palabras, como para saltar está habitualmente a nuestra disposición al aparato psicomotor, para tomar una decisión sobre lo que en absoluto ha de hacerse, está habitualmente (y, por tanto, inconscientemente) a nuestra disposición un aparato en exclusiva psicológico.

931 Las opiniones sobre lo que sea este aparato difieren ampliamente; lo único seguro es que todo individuo tiene una manera habitual de tomar decisiones y componérselas con las dificultades. Si preguntamos a uno de ellos, nos dirá que ha saltado el arroyo por el puro placer de hacerlo así; si a otro, que porque no había más posibilidades entre las que elegir; si a un tercero, que porque en presencia de cualquier obstáculo se siente siempre estimulado a superarlo. Un cuarto no lo ha saltado porque aborrece hacer esfuerzos innecesarios, y un quinto porque no tenía ninguna necesidad verdaderamente honda de cruzar al otro lado.

932 Me he servido a propósito de un ejemplo tan trivial como éste con el fin de demostrar cuán irrelevantes nos dan la impresión de ser este tipo de motivaciones, tan irrelevantes, de hecho, como para que lo primero que se nos ocurra hacer con ellas sea descartarlas todas y substituirlas por nuestra propia explicación. Y, sin embargo, son precisamente esas variaciones las que constituyen nuestra mejor oportunidad para informarnos sobre la naturaleza de los sistemas adaptativos individuales. Si observamos, en efecto, el primer caso, el de quien saltaba sobre el arroyo por el simple placer de hacerlo así, en otras situaciones vitales, es muy probable que nos encontremos con que la mayor parte de sus acciones y omisiones se verifican desde el punto de vista del placer que le produce el llevarlas o no a cabo. Al segundo, el que saltaba porque no veía otra forma de llegar al otro lado, lo observaremos peregrinando atento y malhumorado por la vida, siempre rigiéndose por el *faute-de-mieux*, etc. En todos esos casos aparecen preparados sistemas psíquicos específicos a cuyo cargo se dejan las decisiones. Imaginarse que el número de esas actitudes sea legión no resulta difícil. Su multiplicidad individual será sin duda inagotable, tan inagotable como las variaciones individuales de los cristales, que con todo se encuadran incuestionablemente dentro de este o aquel sistema. Pero al igual que los cristales presentan leyes básicas relativamente simples, las actitudes muestran también ciertas peculiaridades básicas, que las asignan a determinados grupos.

933 De los intentos de la mente humana por construir tipos e introducir por medio de ellos un orden en el caos de los individuos, se puede decir con toda tranquilidad que son antiquísimos. Que se sepa, el más antiguo de esta especie lo emprendió la astrología del antiguo Oriente, y está integrado por los llamados «trígonos» de los cuatro elementos: aire, agua, tierra y fuego. El trígono del aire lo forman en el horóscopo los tres signos aéreos del zodiaco, Acuario, Géminis y Libra; el del fuego, los signos de Aries, Leo y Sagitario, y así sucesivamente, y con arreglo a una antiquísima concepción los nacidos en esos trígonos participarán de su naturaleza aérea o ígnea, y presentarán un temperamento y destino correspondientes. La tipología *fisiológica* de la Antigüedad, es decir, la clasificación en los cuatro temperamentos humorales, está por ello estrechísimamente vinculada con las concepciones cosmológicas aún más antiguas. Lo que hasta entonces se representaba mediante signos zodiacales, fue ahora expresado en el lenguaje fisiológico de los médicos antiguos, mediante términos como *flemático*, *sanguíneo*, *colérico* y *melancólico*, los cuales no son otra cosa que denominaciones de los humores somáticos. Como es sabido, estos tipos se mantuvieron

al menos durante mil ochocientos años. Y en lo que toca a la tipología astrológica, para sorpresa de la Ilustración ésta continúa vigente hoy día y su salud sigue incluso dando pruebas de ser de lo más robusta.

934 Esta retrospectiva histórica puede tranquilizarnos en lo que se refiere a reconocer, con independencia de que nuestra conciencia científica ya no nos permita recurrir a estos métodos antiguos e intuitivos, que nuestros modernos ensayos tipológicos están muy lejos de ser una novedad o una cosa inaudita. Pero nosotros tenemos que encontrar nuestra propia respuesta a este problema, una respuesta que satisfaga los requisitos de la ciencia. Y aquí es donde se suscita la principal dificultad del problema tipológico, es decir, la cuestión de las escalas o criterios. El criterio astrológico era simple: venía dado por la constelación objetiva en que había tenido lugar el nacimiento. La pregunta por el modo en que los signos zodiacales y los planetas habrían llegado a albergar cualidades temperamentales, se sume en las brumas del pretérito y carece de respuesta. El criterio de los cuatro temperamentos fisiológicos antiguos radicaba en el aspecto y la conducta del individuo, como en la tipología fisiológica de nuestros días. Pero ¿cuál debería ser el criterio de una tipología psicológica?

935 Traigamos a nuestra memoria una vez más el ejemplo de los distintos individuos que tenían que cruzar el arroyo. ¿De qué modo y con arreglo a qué criterios deberíamos clasificar sus motivaciones habituales? El uno saltaba por el placer de hacerlo, el otro lo *hacía* porque no hacerlo le resultaba aún más enojoso, el tercero *no* lo hacía porque se reservaba otra forma de ver el asunto, etc. La lista de posibilidades parece no tener fin y resistirse a toda posible clasificación.

936 Ignoro de qué modo solucionarían otras personas este problema. Todo lo que puedo decir, por ello, es de qué modo he empezado yo por plantearlo, teniendo que admitir que se me reproche que mi forma de resolverlo responde a mis muy particulares prejuicios sobre él, un reproche hasta tal punto justificado como para que me encuentre indefenso ante él. Lo único que puedo hacer es acogerme felizmente al ejemplo de Colón, que con la ayuda de supuestos subjetivos, una hipótesis equivocada y una ruta abandonada hoy por la navegación, acabó descubriendo América... Todo lo que vemos, sea como fuere como lo veamos, lo vemos siempre con nuestros propios ojos. Por eso es la ciencia una labor de muchos, y no de una sola persona. El individuo se limita a aportar su propia contribución, y sólo en este sentido me atrevo a hablar de la forma en que *yo* veo las cosas.

937 Mi profesión me ha obligado siempre a tener en cuenta la singularidad de los sujetos, y el hecho particular de que en el curso de los años haya tenido que tratar a tantos matrimonios que ni sé ya cuál ha sido realmente su número, y esforzarme por limar las diferencias entre los esposos, ha venido a subrayar aún más lo necesario y obligatorio de establecer ciertas verdades que lo sean por término medio. Ni sé ya el número de veces que me he visto obligado a decir, por ejemplo, algo parecido a lo siguiente: «Mire usted, lo que ocurre es que su mujer es una persona extraordinariamente activa, de la que sería quimérico esperar que vaya a circunscribir sus actividades a un entorno estrictamente doméstico». En esas palabras se alberga ya una tipificación, una especie de verdad estadística. Hay naturalezas *pasivas* y *activas*. Pero como con una perogrullada como ésa no podía darme por satisfecho, mi segunda tentativa consistió en decir que había algo así como naturalezas *reflexivas* e *irreflexivas*, porque lo que había observado es que muchos naturales aparentemente pasivos son en realidad no tanto pasivos cuanto *precavidos*. Primero piensan las cosas, y sólo entonces actúan, y como se conducen así habitualmente, dejan pasar oportunidades que hacen necesario actuar de inmediato y sin más contemplaciones, exponiéndose así a que se los tache de pasivos. Los irreflexivos, por el contrario, me daban siempre la impresión de saltar a pies juntillas en mitad de la refriega sin pensárselo dos veces, parándose sólo después a considerar que tal vez se habían metido en un agujero. Así que podía retratárselos como irreflexivos mejor aún que como activos, porque a la postre las reservas mentales de los primeros son en un caso dado una actividad de lo más importante, una actuación de lo más responsable comparada con la ruidosa y atolondrada agitación de los segundos. Pero muy pronto descubrí que las vacilaciones de éstos de ningún modo eran siempre resultado de su buen juicio y que la resolución de aquéllos en absoluto era tampoco en todos los casos un efecto de su imprudencia. Esas vacilaciones obedecían también con la misma frecuencia a una aprensión habitual o, como mínimo, a algo así como una tendencia habitual a huir de problemas demasiado graves, y la actividad inmediata de los otros era hecha posible a menudo por la preponderancia en ellos de un elevado grado de autoconfianza frente a los objetos. Estas observaciones me llevaron entonces a acuñar su tipificación mediante la fórmula siguiente: hay toda una clase de personas que, al tener que reaccionar frente a una situación dada, empiezan primero por dar un paso atrás, por pronunciar algo así como una leve «negativa», decidiéndose por fin a reaccionar sólo a continuación; y una segunda clase que ante esa misma situación reaccionan con carácter inmediato, a lo que parece

sostenidas por una confianza sin reservas en que su actuación será por definición la correcta. La primera clase se caracterizaría, por tanto, por una relación relativamente negativa con el objeto, y la segunda por una relación más bien positiva hacia él.

938 Como puede verse, la primera clase se corresponde con la actitud «introvertida», y la segunda con la «extravertida». Pero lo ganado con estos dos términos es de entrada tan poco como lo ganado por el *bourgeois gentilhomme* de Molière cuando éste descubría que se expresaba de ordinario en prosa. Estos tipos sólo pasan a tener un significado y un valor cuando se conocen todas las demás cosas en ellos implícitas.

939 No se puede, en efecto, ser introvertido o extravertido sin serlo a todos los respectos. El concepto de «introvertido», por ejemplo, significa: todo lo anímico se sucede tal y como con carácter regular tiene que sucederse en un introvertido. Si así no fuera, al constatarse que un determinado individuo es introvertido, estaría diciéndose algo en el fondo tan poco importante como al señalarse que mide 1,75 cm, que sus cabellos son castaños o que sufre de braquicefalia. Estas observaciones apenas si albergan algo más que el hecho que con ellas se designa. Los términos «introvertido» o «extravertido» son, en cambio, mucho más ambiciosos. Lo que significan es que tanto la consciencia del individuo como su inconsciente tienen que poseer unas determinadas cualidades, que su conducta habitual, su interacción con el prójimo y aun el curso mismo de su vida tienen en tal caso que presentar ciertas propiedades típicas.

940 Introversión y extraversión, como tipos de actitud, constituyen un prejuicio que determina esencialmente el entero proceso anímico, pues establecen el modo habitual de reaccionar, determinando así no sólo el modo de actuar, sino también el modo subjetivo de tener experiencias, y no sólo eso, sino también el modo en que la compensación por parte de lo inconsciente tiene lugar.

941 La determinación del modo habitual de reaccionar está obligada a dar en la diana, porque el hábito es en cierto modo el panel de conexiones central desde el que se regula, por un lado, el comportamiento externo y se confiere una forma, por otro, a la experiencia particular. Del modo de comportarse se siguen los correspondientes resultados, y de la concepción subjetiva de dichos resultados surgen las experiencias, que a su vez influyen nuevamente en la actuación y determinan de este modo el destino individual conforme a lo expresado por el dicho: «Cada cual es el artífice de su propio destino».

942 Aunque seguramente no pueda haber duda de que con el modo habitual de reaccionar hayamos acertado en el punto esencial, sub-

siste la delicada cuestión de si realmente habríamos tenido éxito en describir ese modo habitual de reaccionar. Está claro que se puede ser en buena fe de otra opinión, incluso estando íntimamente familiarizado con este particular campo de estudio. Lo que he podido descubrir que apoya mi forma de ver las cosas lo he expuesto en mi libro sobre los tipos, dejando a la vez bien claro que bajo ningún concepto me imagino que mi tipología sea la única verdadera o posible.

943 La contraposición entre introversión y extraversión es simple, pero por desgracia las fórmulas simples son casi siempre sospechosas. Con demasiada facilidad encubren de forma fraudulenta las verdaderas complicaciones. Digo esto con conocimiento de causa, porque, nada más haber publicado, hace ya veinte años, la primera exposición de mis criterios*, me vi a mi pesar obligado a advertir que me había dejado de alguna manera dar gato por liebre. Por alguna razón, las cuentas no acababan de salir. Había tratado de explicar demasiadas cosas con recursos en exceso simples, como ocurre casi siempre que nos obnubila el gozo de nuestros primeros descubrimientos.

944 De lo que me di cuenta en ese momento fue de que era imposible negar que entre los mismos introvertidos se daban enormes diferencias, al igual que entre los extravertidos, diferencias tan grandes, de hecho, como para que me viese obligado a abrigar serias dudas sobre si había observado correctamente las cosas. Para aclarar esas dudas, han sido necesarios casi diez años de trabajo de observación y comparación.

945 La pregunta por el origen de esas extraordinarias diferencias dentro de cada tipo me obligó a enfrentarme a dificultades imprevistas, que durante largo tiempo me vi incapaz de solucionar. Esas dificultades obedecían en no pequeña medida a la observación y percepción de las diferencias, pero su fuente principal seguía radicando, como antes, en la cuestión de los criterios, es decir, de la adecuada definición de las diferencias características. Fue aquí donde experimenté por vez primera con toda claridad lo joven que es la ciencia psicológica. Por el momento apenas es ella otra cosa que un caos de doctrinas arbitrarias, nacidas en buena parte por *generatio aequivoca*, como Minerva de la cabeza de Zeus, de las cabezas de estudiosos aislados unos de otros en sus respectivos gabinetes de estudio o consulta, en ausencia de todo punto de vista en común. No quiero ser irrespetuoso, pero se me hace imposible reprimirme y no confrontar al profesor de psicología con la psicología de la mujer, del

* Cf. § 858 ss. del presente volumen.

chino o del aborigen australiano. O se hace nuestra psicología con un acceso a la vida, o seguiremos pura y simplemente anclados en la Edad Media.

946 Me di cuenta de que del caos de la psicología contemporánea no había forma humana de deducir ningún criterio estable, que éstos tenían todavía que ser creados, aunque no, claro está, a partir de la nada, sino basándose en los inapreciables trabajos preparatorios de otras muchas personas, cuyos nombres ninguna historia de la psicología permitirá jamás que queden olvidados.

947 Dentro de los límites de una conferencia me resulta imposible pararme a indicar esas observaciones específicas que me indujeron a recurrir, como *criterio* de las diferencias en cuestión, a *ciertas funciones psíquicas*. Con carácter meramente general, mencionaré que las diferencias, en la medida en que he reparado en ellas hasta la fecha, consisten en lo esencial en que un introvertido, por ejemplo, no sólo retrocede y vacila ante el objeto, sino que hace ambas cosas de una muy determinada manera. Y tampoco actúa sin más como cualquier otro introvertido, sino, una vez más, de una forma muy concreta. Como el león no abate a sus rivales o a sus presas con la cola, como el cocodrilo, sino con sus garras, en las que reside su fuerza específica, nuestro modo habitual de reaccionar se caracteriza normalmente también por nuestro punto fuerte, es decir, por hacer uso de nuestra función más fiable y eficiente, lo que no es obstáculo para que a veces podamos también reaccionar mediante nuestro punto débil específico. Con arreglo a esa misma función, seleccionaremos o buscaremos también determinadas situaciones y evitaremos otras, reuniendo así determinadas experiencias, diferentes de las de otras personas. Un hombre inteligente se adaptará al mundo con su inteligencia y no como un boxeador de la máxima categoría de ínfimo nivel, aunque en alguna ocasión pueda también recurrir a sus puños en un acceso de furia. En la lucha por sobrevivir y adaptarnos, cada uno de nosotros hace uso de forma instintiva de su *función más desarrollada*, que de este modo se convierte en criterio de su forma habitual de reaccionar.

948 La pregunta es ahora la siguiente: ¿cómo pueden aprehenderse todas esas funciones en conceptos generales, permitiendo así que pueda distinguírselas de lo nebuloso de los hechos individuales? De una tipificación rudimentaria de este tipo viene haciendo uso desde hace mucho tiempo la vida social cuando habla de campesinos, obreros, artistas, profesores, militares, etc., o cuando clasifica a las personas según sus profesiones. Pero esa tipificación no tiene prácticamente nada que ver con la psicología, porque, como dijo maliciosamente en cierta ocasión un sabio famoso: «También entre

nosotros, los eruditos, los hay que se limitan a cumplir el papel de simples *porteadores*».

949 Lo que aquí se está significando es de naturaleza sutil. No basta, por ejemplo, con que se hable de inteligencia, porque este concepto peca de excesivamente general y vago; «inteligente» en este sentido se puede llamar a todo lo que opere sin fricciones, con rapidez, de forma eficaz y con arreglo a un propósito. La inteligencia, como la idiotez, no es una función, sino una modalidad, y nunca responde a la pregunta por el qué, sino a la pregunta por el cómo. Otro tanto hay que decir de los criterios morales y estéticos. Lo que de verdad tenemos que poder definir es eso que cumple el papel protagonista en la reacción habitual. De ahí que estemos obligados a recurrir a una cosa que, a primera vista, ofrece un aspecto tan poco tranquilizador como el de la antigua psicología de las facultades del siglo XVIII; pero a lo que así estamos recurriendo en realidad no es más que a los conceptos ya existentes en el lenguaje corriente, por sí mismos accesibles y comprensibles para todo el mundo. Al hablar yo de «pensamiento», por ejemplo, la única persona que ignora lo que quiere decirse con este término es el filósofo; para todas las demás su sentido no tiene nada de incomprensible, porque ésta es una palabra que, con independencia de las dificultades más que considerables en que cualquier persona normal se vería sumida para ofrecer una definición precisa de ella si así se lo pidiesen, todos empleamos de un modo habitual y casi siempre con el mismo significado. Otro tanto hay que decir de palabras como «recuerdo» o «sentimiento». Todo lo que tienen de complicado este tipo de conceptos psicológicos inmediatos a la hora de dar de ellos una definición científica, lo tienen de sencillo a la hora de entenderlos con arreglo a su sentido más corriente. El lenguaje es por antonomasia una antología de llanezas, y por ello los conceptos poco claros y en exceso abstractos tienen grandes dificultades para arraigar en él, y desaparecen con idéntica facilidad a causa justamente de su falta de contacto con la realidad. Pero el pensamiento o el sentimiento son realidades tan insistentes que ningún lenguaje que no sea muy primitivo carece de términos inequívocos con los que designarlos. Podemos, pues, tener la seguridad de que estas expresiones coincidirán con hechos psíquicos perfectamente definidos, sin que en este caso importe lo compleja que pueda luego ser la definición científica que se ofrezca de ellos. Todo el mundo sabe, por ejemplo, lo que es la consciencia, y nadie duda de que su *concepto*, por oscuro que éste pueda resultarle aún a la ciencia, coincide con un determinado hecho psíquico.

950 Así fue como recurrí sin más ceremonias como criterios de las diferencias existentes dentro de un tipo de actitud a los conceptos

de uso corriente en el lenguaje, designando con ellos las correspondientes funciones psíquicas. Me serví, por ejemplo, del término «pensamiento» en su sentido más habitual, porque había observado que un gran número de personas tienden a «pensar» en mucha mayor medida que otras y otorgan un gran peso a su reflexión en las decisiones que consideran importantes. Se sirven asimismo de su pensamiento para entender el mundo y adaptarse a él, y todo lo que les sucede lo someten a deliberación o consideración o, por lo menos, a un principio resultado de una reflexión previa. Otras personas muestran con frecuencia una llamativa tendencia a no pensar y prestar en su lugar atención a factores emocionales, es decir, al sentimiento. Practican sin tregua una «política afectiva», y sólo se sienten inducidas a reflexionar en situaciones excepcionales. Estas últimas personas forman un contraste considerable y poco menos que imposible de negar con las anteriores, un contraste que, por ejemplo, suele casi siempre hacerse notar cuando dos de ellas ponen juntas un negocio o incluso contraen nupcias entre sí. Pero una persona puede conceder prioridad a su pensamiento tanto si es extravertida como si es introvertida, y hace entonces uso de él en términos acordes con su propio tipo.

951 Pero con el predominio de esta o aquella de esas funciones sigue sin haberse dado razón de todas las diferencias existentes. En efecto, las personas a las que llamo tipos intelectuales o sentimentales comparten entre ellas un elemento en común, al que no puedo referirme con otra palabra que no sea «racionalidad». Que el pensamiento sea racional en esencia, es cosa que seguramente nadie discutirá; pero cuando venimos a parar al sentimiento, se suscitarán a buen seguro un gran número de reservas, que me parecen todo menos fáciles de rechazar. De hecho, puedo asegurar que el asunto del sentimiento ha sido causa para mí de más de un dolor de cabeza. Pero como no quiero alargar aún más mi ponencia deteniéndome en las múltiples opiniones teóricas sobre este concepto, me limitaré a exponer brevemente mi particular forma de ver la cuestión. La principal dificultad estriba en que las palabras «sentimiento» y «sentir» toleran que se las emplee con sentidos extremadamente diversos, sobre todo en lengua alemana —las lenguas francesa e inglesa ofrecen menores oportunidades para ello—. Lo primero que debemos hacer es distinguir con todo rigor esta palabra del concepto de sensación en lo tocante al significado de este último como función sensorial. Luego hemos de ponernos en mayor o menor grado de acuerdo en que un sentimiento como el de pesar, por ejemplo, tendría conceptualmente que distinguirse de sentimientos como el de que el tiempo va a cambiar o las acciones del aluminio van a subir. De

ahí que mi propuesta sea que como sentimiento propiamente dicho se designe en exclusiva el primero de los casos nombrados, renunciándose en el segundo de ellos a servirse psicológicamente de la palabra «sentimiento», para substituirla por el concepto de «sensación», en la medida en que se trate de una experiencia sensorial, o por el de «intuición», en la medida en que se trate de una especie de percepción que no pueda reducirse a una experiencia sensorial conciente sin forzar las cosas ni suponerlo así por hipótesis. A la «sensación» la he definido, por ello, como una percepción mediada por la función sensorial consciente; y a la «intuición», como una percepción vía inconsciente.

952 Como es en sí notorio, sobre lo justificado de estas definiciones puede polemizarse hasta el día del Juicio, pero la discusión se reduce en último término a una cuestión parecida a la de si ha de llamarse a un determinado animal «cocodrilo», «caimán» o con cualquier otro término que no coincida con éstos, porque en el fondo lo único que hay que saber es qué cosa concreta es ésa a la que estamos aludiendo de una determinada manera. La psicología es un continente recién descubierto, en el que tiene aún que fijarse una terminología. También la temperatura puede expresarse en grados Réaumur, Celsius o Fahrenheit; lo único que tenemos que advertir es con arreglo a qué escala hemos practicado nuestras mediciones.

953 Como puede verse, tomo el sentir como una función del ánimo y lo distingo de la sensación o de la intuición. Quien confunda esas dos funciones con el sentir *sensu strictiori*, está claro que no podrá reconocerle racionalidad al sentimiento. Quien las distinga de él, no podrá sustraerse a la conclusión de que los valores y juicios afectivos, los sentimientos en general, no sólo pueden conducirse racionalmente, sino también de un modo lógico, coherente y vertebrado por juicios, al igual que el pensamiento. Al tipo intelectual este hecho le parece extraño, pero esto es algo que no resulta difícil de explicar si se tiene presente que en una función intelectual desarrollada la función afectiva se halla con carácter típico relativamente atrofiada y, por tanto, en un estado primitivo y, en consecuencia, contaminada con otras funciones, representadas justamente por las funciones irracionales que no operan lógicamente y en las que no se establecen juicios ni valoraciones, es decir, por la sensación y la intuición. Estas dos funciones se oponen a las racionales por motivos fundados en su naturaleza más íntima. Cuando uno *piensa*, lo hace con la intención de llegar a un juicio o una conclusión, y cuando siente, con el fin de llegar a la valoración correcta, mientras que la sensación y la intuición, como funciones perceptivas que son, lo que buscan es tomar nota de *lo que ocurre*, no

interpretarlo ni valorarlo. No deben, pues, proceder selectivamente con arreglo a principios, sino que tienen que permanecer receptivas sin más al sucederse de los hechos. Ocurre, ahora bien, que ese sucederse es irracional por esencia, porque no existe ningún método lógico con el que pudiera algún día probarse que tiene que haber este y no aquel otro número de planetas, o este y no aquel otro número de animales de sangre caliente. La irracionalidad es para el pensamiento y el sentimiento un vicio, como lo es igualmente la racionalidad para la sensación y la intuición.

954 Hay, ahora bien, muchas personas que basan su forma más habitual de reaccionar sobre la irracionalidad, es decir, sobre la sensación o la intuición, aunque nunca sobre ambas a un tiempo, porque la sensación mantiene con la intuición una relación tan antagónica como la que el pensamiento mantiene con el sentimiento. Cuando quiero reparar con mi vista y oídos en lo que de hecho está sucediendo, lo último que puedo hacer es entregarme a la vez a toda clase de nebulosas ensoñaciones y fantasías, que es precisamente lo que tiene que hacer el intuitivo para ceder a su inconsciente o al objeto el campo de juego que precisan. El tipo sensorial, como cualquiera podrá entender, se encuentra por ello en las antípodas del intuitivo. Por razones de tiempo no puedo, por desgracia, entrar aquí en las interesantes variaciones que las actitudes introvertida y extravertida introducen en los tipos irracionales.

955 Quisiera todavía decir una última palabra sobre las consecuencias que por término medio se siguen para las demás funciones del predominio de una de ellas. Como es sabido, las personas no pueden serlo todo a la vez ni ser jamás enteramente perfectas. Desarrollan siempre sólo algunas de sus cualidades, dejando a la vez desatendidas otras. Para ser completas, les falta siempre algo. Ello supuesto, ¿qué pasa entonces con esas funciones que no emplean conscientemente a diario y que, por ello, no desarrollan por no ejercitarlas? La respuesta es que permanecen en un estado más o menos primitivo, infantil y a menudo nada más que a medias consciente o aun del todo inconsciente, configurando así una inferioridad característica de cada tipo, que forma parte integrante del perfil global de su carácter. El predominio unilateral del pensamiento va siempre acompañado por una inferioridad afectiva, y una sensación diferenciada redunda en perjuicio de la facultad intuitiva y al revés.

956 El que una función esté diferenciada, es cosa que puede reconocerse sin dificultad en su fortaleza, estabilidad, coherencia, fiabilidad y adaptabilidad. Pero su inferioridad no suele ya ser tan fácil de describir ni de reconocer. Uno de los principales signos de ella estriba en su falta de autonomía y en la dependencia, de ahí derivada, de

personas y cosas. Otros de esos signos son lo caprichoso de su susceptibilidad, su poca fiabilidad al hacerse uso de ella, su sugestionabilidad y su carácter confuso. En la función inferior se está siempre en minoría, porque no es posible dirigirla, si es que de hecho no se es, inclusive, víctima de ella.

957 Al estar obligado aquí a contentarme con nada más que bosquejar a grandes rasgos los principios básicos de una tipología psicológica, tengo, por desgracia, que renunciar a toda descripción en detalle de los tipos psicológicos. El resultado global de la labor que he realizado hasta la fecha en este terreno se resume en mi distinción de dos tipos de actitud generales, extraversión e introversión, y cuatro tipos funcionales suplementarios, los tipos intelectual, sentimental, sensorial e intuitivo, todos los cuales varían a su vez con arreglo a la actitud general, resultando así ocho variantes en total.

958 En más de una ocasión se me ha preguntado, casi como si se me hiciese un reproche, que por qué hablo de cuatro funciones en concreto, en lugar de un número superior o inferior de ellas. Que sean exactamente cuatro, se debe a motivos puramente empíricos. Pero que con ese número se alcanza algo así como una totalidad, puede mostrarlo la siguiente reflexión. La sensación constata lo que se da efectivamente. El pensamiento nos permite conocer qué significa lo que existe; el sentimiento, cuál es su valor; y la intuición, por fin, de dónde vienen y a dónde van las posibilidades albergadas en lo actualmente existente. La orientación en el presente sería con ello igual de completa que al ubicarse una posición geográfica en función de su latitud y longitud. Las cuatro funciones son algo parecido a los cuatro puntos cardinales, y tan arbitrarias e indispensables como ellos. Nada se opone a que se desplacen los puntos cardinales algunos grados en esta o aquella dirección, ni a que se les den además otros nombres. Trátase meramente de una cuestión de convención e inteligibilidad.

959 Pero sí tengo que confesar una cosa: jamás volvería a privarme de esta brújula en mis viajes psicológicos de descubrimiento, y no sólo por una razón tan obvia y humana como la de que a todos nos pueda el cariño por nuestras propias ideas, sino debido al hecho objetivo de que con ella se dispone de un sistema de medición y orientación que hace posible esa *psicología crítica* de la que durante tanto tiempo hemos carecido.

4

TIPOLOGÍA PSICOLÓGICA*

960 Desde los inicios mismos de la ciencia vienen siendo conocidos ensayos del intelecto reflexivo por introducir etapas intermedias entre los polos de la absoluta semejanza y desemejanza entre los seres humanos, los llamados tipos o «temperamentos» —según se los denominaba antiguamente— que aprehendían igualdades y desigualdades en términos de categorías regulares. En la Antigüedad fueron sobre todo los médicos quienes trasvasaron al ser humano ese principio ordenador, que Empédocles había aplicado al caos de los seres naturales, es decir, los cuatro elementos del fuego, el aire, el agua y la tierra, combinados con las propiedades asimismo oriundas de la filosofía natural de los griegos de lo seco, lo cálido, lo húmedo y lo frío, buscando de este modo reducir su diversidad desconcertante a grupos bien ordenados. Entre esos médicos fue sobre todo Galeno quien influyó con esa teoría en mayor medida en la ciencia médica y el tratamiento de las enfermedades durante aproximadamente mil ochocientos años. Las antiguas denominaciones de los temperamentos daban todavía fe de su origen en la patología de los humores: «melancólico», es decir, de bilis negra; «flemático», es decir, mucoso (donde la voz griega flema significaba «fuego», «inflamación», concibiéndose la flema como el producto de la inflamación); «sanguíneo», es decir, con *sanguis* (sangre); y «colérico», es decir, de bilis amarilla.

961 Nuestra moderna concepción del «temperamento» se ha vuelto, no obstante, mucho más psicológica, pues el «alma» se ha desvinculado en gran medida en los últimos dos mil años de la idea de una

* Publicado en *Süddeutsche Monatshefte*, febrero de 1936.

unión con humores fríos y calientes, mucosos y biliosos. Ni siquiera los médicos identificarían hoy inmediatamente un temperamento, es decir, una especie de estado de ánimo o excitabilidad, con la naturaleza del plasma sanguíneo o la linfa tisular, pese a que su profesión y su tratamiento del ser humano desde el punto de vista de sus enfermedades somáticas les induzca en mayor medida que a los profanos a ver en el alma un producto final dependiente y sensible de la fisiología glandular. Los «humores» de la medicina actual ya no están representados por las antiguas secreciones somáticas, sino por las sutiles hormonas que influyen en amplia medida en el «ánimo» como una quintaesencia de las reacciones temperamentales y emocionales. La condición somática global, lo que llamamos «constitución» en el más amplio sentido de la palabra, tiene de hecho mucho que ver con el temperamento anímico, tanto, inclusive, como para que no deba hacerse ningún reproche a los médicos por ver ante todo en los fenómenos anímicos fenómenos dependientes del cuerpo. En algún lugar, el alma es en definitiva un cuerpo viviente, y el cuerpo viviente una materia animada; y de algún modo y en algún lugar se da una inequívoca unión de cuerpo y alma, que debería investigarse tanto somática como anímicamente, es decir, concibiéndola el investigador como en la misma medida dependiente del cuerpo que del alma. La forma materialista de ver las cosas otorgó al cuerpo la preeminencia, reconociendo al alma nada más que el rango de un fenómeno derivado y de segunda clase, y negándole todo estatuto ontológico que no fuese el de un mero «epifenómeno». Pero eso que en sí mismo constituye una buena hipótesis de trabajo, es decir, la de que los fenómenos anímicos están determinados por procesos somáticos, se convierte en el materialismo en abuso filosófico. Toda ciencia seria del organismo viviente rechazará ese abuso, porque, por un lado, tendrá siempre ante su vista que la materia viviente sigue siendo todavía un enigma por descifrar y, por otro, no podrá no ser lo suficientemente objetiva como para no admitir que entre los fenómenos somáticos y anímicos subsiste una oposición que ningún puente puede salvar, encerrando el alma un misterio no menos profundo que el cuerpo.

962 El abuso materialista sólo se volvió posible con la Modernidad, después de que la idea del alma hubiera evolucionado, desligándose de la forma antigua de ver las cosas, en dirección a una autonomía y abstracción cada vez más grandes. Si la Antigüedad podía todavía contemplar conjuntamente cuerpo y alma como una unidad inseparable, fue justamente porque los hombres de aquella época se hallaban más próximos a esos tiempos primitivos aurorales en los

que la personalidad no estaba todavía atravesada por una grieta moral, y en los que el hombre podía observarse aún a sí mismo como una unidad indivisa con inocencia e irresponsabilidad infantiles. Los antiguos egipcios podían recitar todavía con ingenuidad extraordinaria una confesión exculpatoria como la siguiente: «No he hecho padecer hambre a ningún hombre. No he hecho llorar a nadie. A nadie he matado», etc. Los héroes homéricos lloraban, reían, se encolerizaban, se engañaban y se daban muerte unos a otros en un mundo en el que todas estas cosas eran tenidas por dioses y hombres como una obviedad, y la familia olímpica de los dioses se deleitaba en sus placeres en medio de una inmortal irresponsabilidad.

963 A este nivel primitivo y prefilosófico, el hombre vive y tiene experiencias subyugado por sus estados de ánimo. Sólo lo que hace hervir su ánimo, latir su corazón, acelerarse y detenerse su respiración y retorcerse sus tripas, le parece «anímico». De ahí que ubicase preferentemente su alma en la región del diafragma (el *phrenes* de los griegos, el ánimo) y del corazón. Tan sólo los filósofos empezaron a hacer residir a la razón en la cabeza. Entre los africanos hay tribus cuyos «pensamientos» se localizan en lo esencial en el vientre, y los indios pueblo «piensan« con el corazón («sólo los locos —opinan ellos— piensan con la cabeza»). A este nivel la consciencia es éxtasis y experiencia de la unidad. Y, sin embargo, fue precisamente la nación de la serenidad y de la tragedia la que imaginó, al empezar a pensar, esa escisión de la que Nietzsche creyó que tenía que responsabilizarse al viejo Zaratustra, es decir, la invención de los pares de opuestos, la separación de lo par y lo impar, lo superior y lo inferior, el bien y el mal. Fue la obra de los viejos pitagóricos; y su teoría sobre la responsabilidad moral y las consecuencias metafísicas del pecado caló, al difundirse los misterios órfico-pitagóricos en el curso de los siglos por toda la cuenca mediterránea, en amplios estratos de la población. Platón se sirve ya de la metáfora de los dos caballos, blanco y negro, para representar la oscuridad y contradictoriedad del alma humana, y los misterios anunciaron incluso antes la doctrina de la recompensa ultraterrena y los castigos infernales que aguardaban, respectivamente, a buenos y malos. No eran éstas argucias psicológicas de filósofos «transmundanos» ni místicas secretas, porque el pitagorismo venía siendo ya desde el siglo VI a.C. una especie de religión de Estado en la Magna Grecia. Y tampoco sus ideas y misterios se extinguieron, sino que celebraron una resurrección filosófica en el siglo II de nuestra era, donde llegaron incluso a ejercer un enorme influjo en el mundo espiritual alejandrino. Su colisión con el profetismo judío se tradujo luego en eso que se conoce como los albores del cristianismo como religión universal.

964 Del sincretismo helenístico nació ahora una tipología del ser humano por completo extraña a la psicología médica de los humores, constituida por etapas intermedias entre los polos parmenídeos de la luz y la oscuridad, lo superior y lo inferior, y consistente en la división de los seres humanos en sujetos hílicos, psíquicos y pneumáticos, es decir, materiales, anímicos y espirituales. Esta clasificación no constituye ya en absoluto una formulación científica de similitudes y diferencias, sino un sistema crítico de valores que no se acoge a manifestaciones naturales, sino a determinaciones de carácter ético, místico y filosófico. Aunque esta concepción no sea precisamente «cristiana», con todo forma ya parte del cristianismo primitivo paulino. Su mera existencia es una prueba no desdeñable del rompimiento de la unidad original de ese hombre que hasta aquí no había venido haciendo otra cosa que tener experiencias subyugado por sus emociones. Tras haberse limitado anteriormente a vivir, tener experiencias y ser objeto de la experiencia ajena en ausencia de todo análisis reflexivo de sus orígenes y sus metas, el hombre pasa ahora de repente a tener inteligencia y verse confrontado con tres factores que determinan su destino y su existencia moral: cuerpo, alma y espíritu. Seguramente, por su nacimiento había quedado ya decidido si viviría su vida en la *hyle*, el pneuma o a una indecisa equidistancia de ambos. La escisión instalada en la mente helénica agudizó ahora sus aristas, y como consecuencia de ello se hizo recaer un transcendental acento en la parte anímico-espiritual, viéndose ésta inevitablemente separada e independizada de la corporeidad natural. Las supremas y últimas metas residían todas ellas en el destino moral y en un estado final espiritual y ultraterreno, y la separación de la *hyle* se amplió hasta convertirse en una oposición entre el mundo y el espíritu. El conocimiento, aún tierno en sus inicios pitagóricos, de los pares de opuestos se transformó así en un apasionado conflicto moral. Nada resulta más apropiado para estimular la consciencia y la vigilia que un conflicto consigo mismo. Sería difícil imaginarse un medio diferente y más efectivo para despertar a la humanidad de su duermevela irresponsable e inocente en su mentalidad original, y conducirla a un estado de consciente responsabilidad.

965 A este proceso se lo conoce como «evolución cultural». Trátase, en cualquier caso, de un desarrollo de la facultad de la diferenciación y del juicio, de la consciencia en cuanto tal. Con el incremento del conocimiento y de la crítica se pusieron las bases de todo el desarrollo posterior de la mente humana en términos de rendimiento intelectual. El producto espiritual que superó todo lo conseguido hasta entonces por la Antigüedad fue la ciencia. Con ella fue salvada la

grieta entre el hombre y la naturaleza, pues si por un lado el primero era por su medio diferenciado de la segunda, por otro se le reubicaba de nuevo correctamente dentro del orden natural. Pero con ello quedaba hecho añicos el puesto metafísico especial del ser humano, en la medida en que no fuese mantenido por la fe en la religión heredada —de donde viene el conocido conflicto entre «la razón y la fe»—. Sea como fuere, la ciencia implicó una grandiosa justificación de la *hyle*, y en este sentido el materialismo fue incluso un acto de justicia histórica.

966 Un sector absolutamente esencial de la experiencia, el perteneciente al alma humana misma, siguió siendo, sin embargo, durante muchísimo tiempo coto metafísico cerrado, aunque de la Ilustración en adelante fueron cada vez más numerosos y decididos los intentos por hacer accesible la realidad anímica a la observación científica. Las primeras tentativas se circunscribieron a las percepciones sensoriales, para a partir de ellas atreverse poco a poco con el terreno de las asociaciones, un rumbo, este último, que desembocó por fin en la psicología experimental, encontrando su verdadera culminación en la «psicología fisiológica» de Wundt. Una psicología más descriptiva, con la que pronto trabaron contacto los médicos, se desarrolló en Francia. Mencionaré nombres como los de Taine, Ribot y Janet. Esta orientación científica se caracterizaba por disolver lo anímico en mecanismos o procesos individuales, y frente a ella se alzaron algunas voces, partidarias de lo que hoy llamaríamos un enfoque «holístico». Al parecer, esta orientación procedería del ámbito de la biografía, y en particular de esas biografías a las que en otro tiempo, el cual tenía también cosas buenas, se llamó «vidas curiosas». Pienso en este contexto en un autor tan meritorio como Justinus Kerner y su *Vidente de Prevost*, y también en el aún más viejo Blumhardt y su Gottliebin Dittus. Pero para ser históricamente justo tendría que acordarme de la Edad Media y sus *Acta Sanctorum*.

967 En esta línea se inscriben esos esfuerzos científicos que, ya en nuestros días, van unidos a los nombres de William James, Freud y Flournoy. James y su amigo suizo Théodore Flournoy hicieron un esfuerzo por describir la globalidad del fenómeno anímico y juzgarlo desde ella. Como médico, Freud empezó partiendo también de la globalidad e indivisibilidad de la personalidad humana, pero acabó imponiéndose a sí mismo, en sintonía con el espíritu de su época, los límites señalados por mecanismos (instintivos) y procesos singulares. Redujo asimismo la imagen del ser humano a la globalidad de una persona colectiva esencialmente «burguesa», lo que fue acicate para una forma unilateral de ver las cosas. Y, por desgracia, sucumbió a la tentación médica de reducir el fenómeno anímico al

cuerpo físico con arreglo a una psicología humoral, no sin un gesto añadido de rebeldía frente al coto metafísico, ante el que sentía algo parecido a un santo terror.

968 Frente a la idea de constitución oriunda de la Antigüedad, ante la que Freud acabó por rendirse en la medida en que tras un correcto comienzo psicológico buscó teóricamente reconvertirlo todo otra vez en instintos de origen somático, yo parto de la hipótesis de que la psique obedece a sus propias leyes. Aunque cuerpo y alma constituyan en alguna parte una unidad, ambos son hasta tal punto distintos en su ser fenoménico que no podemos por menos de atribuir una substancialidad propia al alma en la misma medida que al cuerpo. Mientras su unidad nos siga siendo del todo desconocida, no nos queda otro remedio que investigar cuerpo y alma por separado y empezar por tratarlos como si, en su estructura al menos, fueran independientes el uno del otro. Que no lo son, lo vemos en definitiva todos los días. Pero si nos aferrásemos a este hecho, jamás estaríamos en disposición de llegar a ningún acuerdo sobre el alma.

969 Si suponemos, pues, que el alma obedece leyes propias, nos exoneramos del problema —de entrada insoluble— de tener que reducir todos los fenómenos anímicos a realidades somáticas determinadas. Podemos entonces contemplar las manifestaciones del alma como expresiones de su ser propio, y tratar de descubrir regularidades o tipos. Cuando hablo, pues, de una tipología psicológica, con esta fórmula aludo a elementos anímicos estructurales y no a una descripción de las irradiaciones anímicas de un cierto tipo de constitución. En esta línea se mueven, por ejemplo, los análisis de la estructura somática y el carácter realizados por Kretschmer.

970 Mi propuesta de una tipología estrictamente psicológica la he expuesto en detalle en mi libro *Tipos psicológicos*. Mis investigaciones se basaban ya entonces en dos décadas de trabajo como médico, que me pusieron en contacto con personas de todas las capas sociales y oriundas de todas las naciones soberanas. Cuando uno es un joven médico que está dando aún los primeros pasos en su profesión, su cabeza está todavía llena de cuadros morbosos clínicos y diagnósticos. Pero a lo largo de los años van acumulándose impresiones de naturaleza muy distinta, causadas por lo extraordinario de la diversidad de los sujetos humanos y la variada y caótica profusión de los casos particulares, cuyas específicas circunstancias vitales y caracteres se plasman en cuadros morbosos a los que, incluso si se tiene ganas de hacerlo, sólo con más o menos violencia puede hacerse encajar a presión en un diagnóstico clínico. Que al trastorno pueda dársele este o aquel nombre, acaba, sin embargo, por no tener ninguna importancia al lado de la fortísima impresión que uno se

lleva al ver que esos supuestos cuadros morbosos clínicos parecen ser ante todo manifestaciones mímicas o dramáticas de ciertos caracteres. La problemática patológica en torno a la cual gira todo no tiene, por así decirlo, nada que ver en absoluto con un cuadro morboso clínico, sino que es la expresión y esencia del carácter. Incluso los llamados complejos, los «elementos nucleares» de las neurosis, demuestran carecer de importancia como tales, probando no ser otra cosa que simples secuelas de una concreta disposición caracterológica. Donde con más facilidad se deja mostrar esto es en la relación del paciente con su familia nuclear. El paciente tiene, pongamos por caso, cuatro hermanos, no es ni el primogénito ni el benjamín de la serie, y ha recibido la misma educación y crecido en las mismas condiciones ambientales que sus hermanos y hermanas. Pero él está enfermo, mientras que los otros están sanos. Su análisis muestra que toda una serie de factores a cuyo influjo han estado igualmente sujetos sus hermanos o que todos ellos se han visto obligados también a padecer, han tenido efectos patológicos única y exclusivamente en su caso, al menos en apariencia. En realidad, tampoco en su caso son esos influjos la verdadera causa de su enfermedad, limitándose a no ofrecer más que la apariencia de una explicación. La verdadera causa de la neurosis, por el contrario, reside en el especial modo y manera en que el enfermo ha hecho suyos y asimilado los influjos medioambientales.

971 Comparando un gran número de casos, se me fue haciendo cada vez más evidente que tenía que haber dos actitudes generales básicas esencialmente distintas, que dividirían a la humanidad en dos grupos de estar ésta compuesta en su integridad por individuos en alto grado diferenciados. Pero dado que, obviamente, éste no es el caso, lo único que se puede decir es que la diferencia entre esas dos actitudes sólo puede observarse con claridad tratándose de personalidades relativamente diferenciadas; esa diferencia, en otros términos, sólo resulta observable y cobra una relevancia práctica a partir de un cierto grado de diferenciación. Los casos patológicos de este tipo están representados casi siempre por personas que se desvían del tipo familiar y que, por ello, no encuentran la suficiente seguridad en su base instintiva heredada. La inseguridad de los instintos es una de las principales causas del desarrollo de una actitud unilateral habitual, que en último término está, sin embargo, también determinada o reforzada por la herencia.

972 A esas dos diferentes actitudes básicas las he llamado «extraversión» e «introversión». La extraversión se caracteriza por estar orientada hacia el objeto externo, mostrar una actitud abierta y de buena disposición hacia el proceso externo, necesitar tanto influir

en éste como ser influido por él, experimentar agrado por «ser de la partida» y participar y la necesidad de hacer ambas cosas, ser capaz de tolerar ajetreos y alborotos de todo tipo y aun encontrarlos placenteros, estar en último término siempre atenta a la relación con el mundo circundante, mantener tratos y vínculos con amigos y conocidos seleccionados con arreglo a criterios no demasiado rigurosos, dar una gran importancia a si se influye en el entorno y de qué modo, y mostrar, por tanto, una fuerte tendencia a exhibirse. A cuenta de todo ello, por lo general la moral y la forma de ver las cosas son en lo posible de naturaleza colectiva, con un fuerte acento altruista, y la conciencia moral depende en un alto grado de la opinión general. Las dudas morales sólo se suscitan cuando «lo saben» otros. Las convicciones religiosas se ajustan en cierto modo al voto mayoritario.

973 La propia subjetividad yace, en la medida de lo posible, en la oscuridad, llegando el sujeto a ocultársela a sí mismo bajo el velo de la inconsciencia. Es acusada la aversión a someter las motivaciones propias a un examen crítico. No se tiene secretos que no se haya compartido con los demás desde hace ya mucho tiempo, y de sobrevenir alguna cosa inconfesable prefiere olvidársela. Todo lo que pueda empañar el optimismo y la visión positiva de la vida de que se hace gala, se evita. Los pensamientos se traducen en propósitos, y las propias acciones se defienden con convicción y entusiasmo.

974 La vida anímica de este tipo discurre en cierto modo fuera de él mismo, en su entorno. Vive en los demás y con ellos, pero tratar consigo mismo le resulta siniestro. Allí parece haber al acecho peligros que es mejor sofocar bajo el ajetreo. Si tiene un «complejo», se refugia de él en la vida pública, haciéndose convencer varias veces al día por su entorno de que no hay nada anormal en él. De no ser en exceso activo, impulsivo y superficial, suele ser un miembro notoria y destacadamente útil de su sociedad.

975 En el marco de una contribución tan breve como ésta, tengo que contentarme con estas alusiones más bien generales y esquemáticas, que en definitiva no cumplen otra función que la de suministrar al lector los datos necesarios para que pueda forjarse sus propias ideas sobre la «extraversión» y compararlos con las que su propia observación de la conducta humana le haya suministrado. He situado a posta en primer lugar la descripción de la extraversión por ser ésta una actitud bien conocida por todos; el extravertido no sólo vive en esta actitud, sino que hace por principio gala de ella frente a su entorno. Tal actitud responde, además, a ciertos ideales y requisitos morales.

976 En la «introversión», en cambio, al no volverse ésta hacia el objeto, sino hacia el sujeto y no estar, por ello, orientada por aquél, no

es ni mucho menos tan fácil penetrar con la mirada. El introvertido, en efecto, no sale a nuestro encuentro, sino que parece estar gobernado por una constante actitud de retraimiento frente al objeto. Se cierra al proceso externo, negándose a participar, y se siente acusadamente a disgusto tan pronto como el número de personas reunidas es elevado. En reuniones multitudinarias se siente solo y perdido. Cuanto más abrumado se siente por ellas, mayores son sus resistencias. No le agrada nada en absoluto «ser de la partida», ni experimenta tampoco entusiasmo alguno por participar y seguirles la corriente a los demás. Lo que haga, lo hará a su manera, excluyendo en amplia medida influencias externas. Sus modales tienden a ser torpes, por lo que con frecuencia transmite una impresión de inhibición, ocurriéndole también a menudo que otras personas se sientan ofendidas por lo hasta cierto punto rudo y áspero de su cerrazón o lo intempestivo de sus escrúpulos. Sus mejores cualidades suele guardárselas para sí, y no raras veces hace todo lo posible por disimularlas. Tiende a ser desconfiado y testarudo, y suele ser pasto de sentimientos de inferioridad, lo que hace que sea también presa de la envidia. Su aprensión frente al objeto no está motivada por el miedo, sino por parecerle éste negativo, importuno, avasallador o aun amenazador. Se muestra, por ello, proclive a no fiarse de las buenas intenciones ajenas, tiene un cierto miedo a hacer el ridículo, suele ser en general muy susceptible a título personal y se rodea por dicho motivo de un vallado de alambre de espino, con frecuencia tan espeso e impenetrable como para que él mismo acabe prefiriendo hacer cualquier otra cosa antes que seguir sentado detrás de él. Erige frente al mundo un alambicado sistema de defensa, integrado por pulcritud, pedantería, sobriedad, esmero, escrúpulos excesivos, cautela, meticulosa corrección, cortesía y una desconfianza que duerme siempre con un ojo abierto. No ve nunca el mundo de color de rosa, porque su mirada es crítica y encuentra siempre un pelo en todas las sopas. En circunstancias normales, es pesimista y receloso, porque el mundo y la humanidad no son buenos, y aplastan y avasallan al individuo, que nunca se siente verdaderamente acogido en su seno. Pero tampoco él acepta al mundo, o por lo menos nunca de buenas a primeras, porque antes ha de medírselo y evaluárselo todo con arreglo a sus criterios críticos. Al final sólo acepta esas cosas que puede hacer suyas por estos o aquellos otros motivos subjetivos.

977 Sus delicias las hace el trato consigo mismo. Su propio mundo es un puerto bien abrigado de los vientos, un jardín amurallado y aprensivamente custodiado, oculto al ojo público y a miradas curiosas e inoportunas. Su propia compañía es para él la mejor de todas.

En su mundo, en el que sólo cambia lo que él cambia, se encuentra a gusto. Las cosas que hace mejor son las que lleva a cabo con sus propios recursos, por iniciativa propia y a su propio modo y manera. Si alguna vez, tras un largo y con frecuencia también costoso proceso de asimilación, consigue hacer suya una cosa ajena, puede sacar de ella un rendimiento excelente. La masa, las mayorías, la opinión pública y el entusiasmo general no le resultan jamás convincentes, limitándose a inducirlo a retirarse todavía más al interior de su propia e inaccesible concha.

978 Sus relaciones con otras personas sólo llegan a ser cálidas cuando está garantizada la seguridad, es decir, en los casos en que puede depositarse en el suelo el escudo de la desconfianza. Con harta frecuencia, no puede hacerse eso, por lo que el número de amigos y conocidos se reduce a la mínima expresión. Así que la vida anímica de este tipo discurre igualmente por entero en su subjetividad interna, permaneciendo oculta al mundo circundante. Pero de suscitarse cualquier tipo de conflictos o dificultades en ese mundo interno, se cierran puertas y ventanas. Y el introvertido se encierra entonces con su complejo hasta sumirse en una cerrazón y aislamiento absolutos.

979 Pese a sus peculiaridades, el introvertido no es en absoluto un caso perdido para la sociedad. Su retraimiento en su propia privacidad no equivale a una negación definitiva del mundo, sino que responde a una búsqueda de tranquilidad, por ser sólo desde ésta como le resulta posible aportar una contribución a la vida de su sociedad. Este tipo de personas están expuestas a un gran número de malentendidos, y no sin motivo, pues ellas mismas son quienes están formalmente invitándolos a producirse. Tampoco puede absolvérselas del todo de la acusación de regodearse a escondidas en la mistificación o de complacerse en que no se las entienda, porque eso mismo viene a confirmar su visión pesimista de las cosas. En tales circunstancias, resulta perfectamente comprensible que se las acuse de ser frías, orgullosas, obstinadas, egoístas, vanidosas, tozudas, etc., y que se les recuerde en tono de amonestación que la dedicación a los fines generales, la sociabilidad, una buena y animosa disposición y la confianza altruista en las cosas que interesan a todo el mundo son auténticas virtudes y el signo de una vida sana y enérgica.

980 El introvertido sabe muy bien que existen tales virtudes e incluso, tal vez, en alguna parte (aunque no entre sus amigos y conocidos) personas tan particularmente agraciadas como para estar sin tacha adornadas por la posesión de esas cualidades ideales. Pero su autocrítica y la consciencia de sus propias motivaciones le han privado hace ya mucho tiempo de la ilusión de estar capacitado para

elevarse a tales cumbres de virtud, y su mirada desconfiada y entrenada por sus miedos le ha hecho además descubrir desde hace ya tiempo las orejas de burro que asoman por debajo de la piel de león de sus amistades. El mundo y la humanidad son para él un trastorno y un peligro, y carecen de toda validez de la que poder en el fondo servirse como guía. No hay más mundo verdaderamente válido para él que su mundo subjetivo, del que a veces llega incluso a pensar, cuando está lo suficientemente deslumbrado por él, que coincide sin más con el objetivo. A estas personas podría acusárselas sin más ceremonias del peor de los individualismos, e incluso del más patológico de ellos, si estuviera acreditado más allá de toda duda que en realidad no existe más que un único mundo objetivo. Pero esta última verdad no es ningún axioma, sino nada más que una verdad a medias, cuya otra mitad consiste en que el mundo es también eso que las personas, y en último término los individuos, ven en él. Y éste, por pequeño e insignificante que pueda parecer, es el otro pilar sobre el que se sostiene el mundo fenoménico. El recurso a la subjetividad posee, pues, el mismo grado de validez que eso que llamamos mundo objetivo, porque se basa pura y simplemente en el hecho anímico, y éste es una realidad que se rige por leyes que no son meramente derivadas, sino propias y exclusivas de ella.

981 Las dos actitudes, extraversión e introversión, son opuestos que se hacen notar en todas partes y, de ningún modo en último lugar, también en la historia intelectual de la humanidad. Los problemas que de ahí se derivan adivinó ya en amplia medida cuáles eran Friedrich Schiller, y constituyen la base de sus *Cartas sobre la educación estética del hombre**. Pero como el concepto de inconsciente le era aún desconocido, no acertó a darles una solución satisfactoria, mientras que filósofos que habrían estado verdaderamente llamados a abordar a fondo esta cuestión prefirieron no someter su función intelectual a una crítica psicológica rigurosa, por lo que se mantuvieron alejados de este tipo de discusiones. Debería estar más que claro, no obstante, que una dualidad de actitudes anímicas como la descrita tiene que ejercer un grandísimo influjo en el punto de vista filosófico.

982 Para el extravertido el objeto es *a priori* interesante y atractivo, como para el introvertido el sujeto o la realidad psicológica. Para aludir a este hecho puede uno servirse de la expresión «acento numinoso», buscando significar con ella que las cualidades y valores positivos recaen para el extravertido ante todo en el objeto, desem-

* Cf. § 101 ss. del presente volumen.

peñando éste a resultas de ello el papel predominante, determinante y normativo en todos los procesos psíquicos, al igual que el sujeto en el caso del introvertido.

983 Pero el acento numinoso no sólo decide entre sujeto y objeto, sino que selecciona también esa función consciente de la que el individuo se sirve con preferencia. Distingo cuatro funciones: «sensación», «pensamiento», «sentimiento» e «intuición». El proceso sensorial constata en lo esencial que algo existe; el pensamiento, qué es lo que significa; el sentimiento, cuál es su valor; y la intuición presume y adivina de dónde procede y a dónde va. A sensación e intuición las califico de funciones irracionales, porque las dos atienden al simple sucederse y darse de los hechos. Pensamiento y sentimiento, por el contrario, como funciones judicativas que son, son ambos racionales. La sensación, como *fonction du réel*, excluye la intervención simultánea de la intuición, porque ésta no se preocupa por el ser presente, sino por las posibilidades en él ocultas a los sentidos, por lo que no puede dejarse influir en exceso por la realidad presente. Del mismo modo, el pensamiento se opone al sentimiento, porque el primero no puede permitirse ser desviado ni influido por valores afectivos, y el sentimiento se ve igualmente estorbado la mayoría de las veces por un exceso de reflexiones. Las cuatro funciones, si se las dispone en un diagrama, forman una cruz con un eje irracional cortado en perpendicular por un eje racional.

984 En las cuatro funciones de orientación no se contiene, como es natural, todo lo que constituye el alma consciente. Voluntad y memoria, por ejemplo, no se toman aquí en consideración. Obedece ello a que la distinción de las cuatro funciones es en lo esencial un resultado empírico de las diferencias típicas de las actitudes funcionales. Hay, en efecto, personas en las que el acento numinoso recae en la sensación, es decir, en la percepción de los hechos reales, y eleva éstos a la categoría de principio exclusivamente determinante y normativo. Son éstas las personas de las realidades visibles y tangibles, en las que juicio intelectual, sentimiento e intuición retroceden a un segundo plano en beneficio del sobresaliente significado de los hechos positivos. En cambio, de recaer ese acento en el pensamiento, el sujeto se reserva frente a los hechos un juicio, que adscribe a éstos tal o cual significado, siendo de este último de lo que en exclusiva dependerá a renglón seguido el modo y manera en que el individuo se las compondrá con ellos. Si el numinoso es ahora el sentimiento, la adaptación depende por entero del valor afectivo que se otorgue al hecho. Y si, por último, el primado corresponde a la intuición, la realidad fáctica sólo contará en la medida en que parezca albergar posibilidades, que son sobre las que re-

BIBLIOGRAFÍA

Adler, Alfred, *Studie über Minderwertigkeit von Organen*, Berlin/Wien, 1907.

—, *Über den nervösen Charakter*, Wiesbaden, 1912.

Ambrosio, *De institutione Virginis*. En Migne, PL XVI, cols. 315-348. Cf. también *Bibliothek der Kirchenväter*, ed. de O. Bardenhewer *et al.*, vol. 32, Kempten/München, 1917.

Ambrosio (Pseudo-), *Expositio beati Ambrosii Episcopi super Apocalypsin*, Paris, 1554.

Angelus Silesius (Johann Scheffler), *Cherubinischer Wandersmann*. Sämtliche poetische Werke III, ed. de H. L. Held, München, 1924. [*El peregrino querúbico*, trad. de Lluís Duch, Siruela, Madrid, 2005.]

Anquetil Du Perron, *Abraham Hyacinthe*. Cf. *Oupnek'hat*.

Anselmo de Canterbury, *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*. En *Sancti Anselmi Cantuariensis Monologium et proslogion nec non liber pro insipiente cum libro apologetico*, Tübingen, 1858.

Atanasio, cf. Budge.

Atharvaveda, cf. Deussen.

Agustín de Hipona (Aurelius Augustinus), *Opera omnia*. *Opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congregationi S. Mauri*, 11 vols., Paris, 1836-1838. [*Obras*, BAC, Madrid, 1950 ss.]

—, *Contra Epistolam Manichaei*. En Migne, PL XLII, cols. 173-206.

—, *Sermones*. En Migne, PL XXXVIII, col. 1006.

Avenarius, Richard, *Der menschliche Weltbegriff*, Leipzig, 1905.

Azam, Charles Marie Etienne-Eugène, *Hypnotisme, double conscience et altérations de la personnalité*, Paris, 1887.

Baldwin, James Mark, *Handbook of Psychology: Senses and Intellect*, London/New York, 1890.

Barlach, Ernst, *Der tote Tag. Drama in fünf Akten*, Berlin, 1912.

Bartsch, Karl [ed.]. Véase *Meisterlieder der Kolmarer Handschrift*.

Bhagavad Gîtâ. En *Sacred Books of the East* VIII. Cf. también Müller, Max.

Bhâgavata Purâna, trad. inglesa de S. Subbarau, Vyasa-Press, Tirupati, 1928.

Binswanger, Ludwig, *Über das Verhalten des psychogalvanischen Phänomens beim Assoziationsexperiment*. En Jung (ed.), *Diagnostische Assoziationsstudien* II, Leipzig, 1910, pp. 113-195.
Bjerre, Paul, «Zur Radikalbehandlung der chronischen Paranoia»: *Jahrbuch für psychoanalytische Forschungen* (Leipzig/Wien) III (1911), pp. 795-847.
Blake, William, *The Writings of William Blake*, 3 vols., London, 1925.
Bleuler, Eugen, «Die negative Suggestibilität»: *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift* (Halle) VI (1904), pp. 249-269.
—, *Affektivität, Suggestibilität, Paranoia*, Halle, 1906.
—, «Zur Theorie des schizophrenen Negativismus»: *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift* (Halle) XII (1910/1911), pp. 171-176, 184, 189, 195.
—, *Lehrbuch der Psychiatrie*, Berlin, 1916.
Bousset, Wilhelm, *Hauptprobleme der Gnosis. (Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 10). Göttingen, 1907.
Brihadarânyaka-Upanishad. Cf. Deussen, Paul. Cf. también *Sacred Books of the East* XV.
Budge, *Sir* Ernest Alfred Thompson Wallis, *The Book of Paradise*, 2 vols., London, 1904 (al respecto cf. Atanasio, *The Life of St. Anthony* I, pp. 3-108). [*Vida de Antonio*, trad. del texto crítico griego de P. Rupérez Granados, Ciudad Nueva, Madrid, 1995].
—, *The Gods of the Egyptians*, 2 vols., London, 1904.
[Büttner, Hermann] *Meister Eckeharts Schriften und Predigten*, 2 vols., ed. y trad. de Hermann Büttner, Jena, 1917.
Chandogya-Upanishad. Cf. Deussen. Cf. también *Sacred Books of the East* I.
Cohen, Hermann, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin, 1902.
Cumont, Franz, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 2 vols., Bruxelles, 1896/1899.
Dante Alighieri, *Die göttliche Komödie*, trad. y comentario de Friedrich Notter, 2 vols., Stuttgart, 1871/1872. [*Divina Comedia*, introd. y trad. de Ángel Crespo, Planeta, Barcelona, 1983].
Dessoir, Max, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, 2 vols., Berlin, ^{2}1902.
Deussen, Paul, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Brücksichtigung der Religionen*, 2 vols. dobles, Leipzig, ^{2}1906/1915.
—, *Sechzig Upanishad's des Veda. Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen*, Leipzig, ^{3}1938. [Véase *La ciencia del Brahman. Once Upanisad antiguas*, ed. y trad. de Ana Agud y Francisco Rubio, Trotta, Madrid, 2000].
Diels, Hermann, *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*, 2 vols., Berlin, ^{3}1912.
Ebinghaus, Hermann, *Grundzüge der Psychologie*, 2 vols., Leipzig, 1905/1913.
Eberschweiler, Adolf, «Untersuchungen über die sprachliche Komponente der Assoziation»: *Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie und psychisch-gerichtliche Medizin* (Berlin) LXV (1908), pp. 240-271.
Eckhart, Maestro. Cf. Büttner.
Ekstatische Konfessionen. Gesammelt von Martin Buber, Jena, 1909.
Féré, Charles Samson, «Note sur des modifications de la résistance électrique sous l'influence des excitations sensorielles et des émotions»,

en *Comptes rendus hebdomadaires des séances et mémoires de la Société de Biologie* XL (Paris, 3 de marzo de 1888), pp. 217-219.

Ferenczi, Sandor, «Introjektion und Übertragung», en *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* (Leipzig/Wien) I (1909), pp. 422-457.

Ferrero, Guillaume, *Les lois psychologiques du symbolisme*, Paris, 1895.

Fichte, Immanuel Hermann von, *Psychologie*, 2 vols., Leipzig, 1864/1873.

Finck, Franz Nikolaus, *Der deutsche Sprachbau als Ausdruck deutscher Weltanschauung*, Marburg, 1899.

Flournoy, Théodore, *Des Indes à la Planète Mars. Étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*, Paris/Genève, [3]1900.

—, «Nouvelles Observations sur un cas de sonmnambulisme avec glossolalie»: *Archives de Psychologie* I (1901), pp. 101-255.

—, *La Philosophie de William James*, Saint-Blaise, 1911.

—, «Une Mystique moderne»: *Archives de Psychologie* XV (1915), pp. 1-224.

Freud, Sigmund, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens. Gesammelte Schriften* IV, Wien, 1924. [*Sobre la psicopatología de la vida cotidiana*, en *Obras Completas*, trad. de Luis López-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, vol. III].

—, *Die Traumdeutung. Gesammelte Schriften* II, Wien, 1925. [*La interpretación de los sueños*, en *Obras Completas*, cit., vol. II].

Frobenius, Leo, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, Berlin, 1904.

Garuda-Purâna Pretakalpa. Cf. *Der Pretakalpa des Garuda-Purana. Eine Darstellung des hinduistischen Totenkultes und Jenseitsglaubens*, trad. del sánscrito y comentario de Emil Abegg, Berlin, [2]1956.

Goethe, Johann Wolfgang von, *Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand*, 31 vols., Cotta, Stuttgart, 1827-1834.

—, *Prometheus. Dramatisches Fragment* (1773), vol. VII.

—, *Pandora. Ein Festspiel*, vol. X.

—, *Geheimnisse*, vol. II.

—, *Briefwechsel mit Schiller in den Jahren 1794-1805*, ed. de Hans Heinrich Borcherdt, 2 vols., Berlin/Leipzig, Wien/Stuttgart, 1914.

Gomperz, Theodor, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, 2 vols., Leipzig, [3]1911/1912.

Gross, Otto, *Die zerebrale Sekundärfunktion*, Leipzig, 1902.

—, *Über psychopathische Minderwertigkeiten*, Wien/Leizpig, 1909.

Hartmann, Eduard von, *Die moderne Psychologie. Ausgewählte Werke*, vol. 13, 1901.

Hase, Karl August, *Kirchengeschichte*, ed. rev., Leipzig, [10]1877.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden*, ed. de Hermann Glockner, Stuttgart, 1927/1940.

—, *Vorlesungen über die Ästhetik* I, vol. 12. [*Lecciones sobre la estética*, trad. de Alfredo Brotons, Akal, Tres Cantos, 2007].

—, *Logik*, vols. 4 y 5. Citas de R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin, [3]1910.

Heráclito. Cf. Diels.

Herbart, Johann Friedrich, *Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. Sämtliche Werke*, ed. de G. Hartenstein, vol. 6/II, Leipzig, 1850.

[Hermas] *Hermae Pastor*. En Migne, PG II, cols. 891 ss. Cf. también *Der Hirt des Hermas*, en Edgard Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen, [2]1924.
Inouye, Tetsujiro, «Die japanische Philosophie», en Wundt *et al.*, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (*v. a.*)
Isa-Upanishad. Cf. Deussen. Cf. también *Sacred Books of the East* I.
James, William, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, London/New York, 1911. [*Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, trad. de Ramón del Castillo, Alianza, Madrid, 2000].
Jerusalem, Wilhelm, *Lehrbuch der Psychologie*, Wien/Leipzig, [5]1912.
Jodl, Friedrich, *Lehrbuch der Psychologie*, 2 vols., Stuttgart/Berlin, 1908.
Jordan, Furneaux, *Character as Seen in Body and Parentage*, London, [3]1896.
Juliano Apóstata, *Oratio IV, In regem Solem. Juliani Imp. Opera omnia*, Lipsiae, 1696.
—, *Oratio V, In Matrem deorum Juliani Imp. Opera omnia*, Lipsiae, 1696.
Jung, Carl Gustav[1], *Acerca de la psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos* (1902), OC 1,1.
—, «Criptomnesia» (1905), OC 1,3.
—, *Sobre la psicología de la* dementia praecox*: un ensayo* (1907), OC 3,1.
—, «Sobre los fenómenos psicofísicos concomitantes en el experimento de asociación» (1907), OC 2,12.
—, *El contenido de las psicosis* (1908/1914), OC 3,2.
—, «Sobre el significado de lo inconsciente en la psicopatología» (1914), OC 3,5.
—, «Sobre la psicología de lo inconsciente» (1917/1926/1943), OC 7,1 [reelaboración de *La psicología de los procesos inconscientes*].
—, «Instinto e inconsciente» (1919/1928), OC 8,6.
—, *Las relaciones entre el yo y lo inconsciente* (1928), OC 7,2.
—, *Psicología y alquimia* (1944), OC 12.
—, *La psicología de la transferencia* (1946), OC 16,12.
—, *Simbolismo del espíritu. Estudios sobre fenomenología psíquica, con una contribución de Riwkah Schärf* (Psychologische Abhandlungen VI), Rascher, Zürich, 1948, nueva ed. 1953 [las contribuciones de Jung en OC 9/1, 11 y 12].
—, *Símbolos de transformación* (1952), OC 5 [reelaboración de *Transformaciones y símbolos de la libido* (1912)].
—, «La sincronicidad como principio de conexiones acausales» (1952), OC 8,18.
—, «La función transcendente» (1957 [1916]), OC 8,2.
—, *Estudios diagnósticos de asociación* (1979), OC 2.
—, *Energética psíquica y esencia del sueño* (Psychologische Abhandlungen II), Rascher, Zürich, 1948, OC 8.
—, *Las raíces de la consciencia. Estudios sobre el arquetipo* (Psychologische Abhandlungen IX) Rascher, Zürich, 1954 [las contribuciones de Jung en OC 8, 9/1, 11, 13 y 18/2].

1. Obras citadas en este volumen en orden cronológico.

— y Karl Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie* [*Introducción a la esencia de la mitología*], Rhein, Zürich, 1951. [Contribuciones de Jung en OC 9/1].

Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Kehrbach, Halle, 1878. [*Crítica de la razón pura*, prólogo, trad., notas e índices de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1997].

—, *Kritik der praktischen Vernunft*, ed. Kehrbach, Halle/Leipzig, 1878. [*Crítica de la razón práctica*, trad. de E. Miñana Vilagrasa y Manuel García Morente, Sígueme, Salamanca, 1998].

—, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, ed. de G. B. Jäsche, Königsberg, 1800. Citado en R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlín, [3]1910.

Kâthaka- o *Katha-Upanishad*. Cf. Deussen. Cf. también *Sacred Books of the East* XV.

Kaushîtaki-Upanishad. Cf. Deussen.

Kerényi, Karl y C. G. Jung, *Einführung in das Wesen der Mythologie*. Cf. Jung.

King, Charles William, *The Gnostics and Their Remains, Ancient and Medieval*, London, 1864.

König, Eduard, *Ahasver, «der ewige Jude»*, Gütersloh, 1907.

Külpe, Oswald, *Grundriss der Psychologie auf experimenteller Grundlage dargestellt*, Leipzig, 1893.

Landmann, S., *Die Mehrheit geistiger Persönlichkeiten in einem Individuum. Eine psychologische Studie*, Stuttgart, 1894.

Lao-Tse, *Tao-te-king*. Cf. Deussen. [*Tao Te Ching. Los libros del Tao*, ed. y trad. del chino de Iñaki Preciado, Trotta, Madrid, [3]2012].

Lasswitz, Kurd, *Wirklichkeiten. Beiträge zum Weltverständnis*, Leipzig, 1900.

Lehmann, Alfred, *Die Hauptgesetzte des menschlichen Gefühlslebens*, Leipzig, [2]1914.

Lévy-Bruhl, Lucien, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1912.

Lipps, Theodor, *Ästhetik. Psychologie des Schönen und der Kunst*, 2 vols., Hamburg, 1903/1906.

—, *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig, [3]1909.

Maeder, Alphonse, «Über das Traumproblem», en *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopatologische Forschungen* (Leipzig/Wien) V (1913), pp. 647-686.

Mahâbhârata. Cf. Deussen. Cf. también *Sacred Books of the East*.

Mânava-Dharmaçâstra. Cf. *Sacred Books of the East* XXV.

Manuscript, Oxford, Bodleian Library, Digby MS. 65. De Godfrey, prior de St. Swithin's Winchester, siglo XIII.

Marsilio Ficino. Cf. Sinesio.

Matter, M. Jacques, *Histoire critique du Gnosticisme*, 2 vols., Paris, 1828.

Meisterlieder der Kolmarer Handschrift, ed. de Karl Bartsch, Bibliothek des Literarischen Vereins von Stuttgart, vol. 68, Stuttgart, 1862.

Meyrink, Gustav, *Der Golem*, Leipzig, 1915.

—, *Das grüne Gesicht*, Leipzig, 1915.

Migne, Jacques Paul, *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 221 vols., Paris, 1844-1880. [Aquí citado como PL].

—, *Series Graeca*, 116 vols., Paris, 1857-1866. [Aquí citado como PG].

Müller, G. E. y F. Schumann, «Über die psychologischen Grundlagen der Vergleichung gehobener Gewichte»: *Pflügers Archiv für die gesamte Physiologie* (Bonn) XLV (1889), pp. 37-112.
Müller, Max, *Sacred Books of the East* (*v. a.*)
Nahlowsky, Joseph Wilhelm, *Das Gefühlsleben in seinen wesentlichsten Erscheinungen und Beziehungen*, Leipzig, [3]1907.
Natorp, Paul, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg i.B., 1888.
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Werke*, 16 vols., Leipzig, 1899-1911.
—, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, vol. VI. [*Así habló Zaratustra*, trad., introd. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1972].
—, *Die Geburt der Tragödie*, vol. I. [*El nacimiento de la tragedia*, trad., introd. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1973].
—, *Versuch einer Selbstkritik*, en *Die Geburt der Tragödie*.
—, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Segunda parte de *Unzeitgemässe Betrachtungen*, vol I. [*Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, ed., trad. y notas de Germán Cano, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999].
—, *Sanctus Januarius*, en *Viertes Buch der Fröhlichen Wissenschaft*, vol IV.
Nunberg, Hermann, *Über körperliche Begleiterscheinungen assoziativer Vorgänge*. En Jung (ed.), *Diagnostische Assoziationsstudien* (Leipzig) II (1910), pp. 196-222.
Oldenberg, Hermann, *Die Religion des Veda*, Berlin, 1894.
—, «Zur Religion und Mythologie des Veda», en *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse*, Berlin, 1916.
Ostwald, Wilhelm, *Grosse Männer*, Leipzig, [4]1910.
Oupnek'hat, Das. Die aus den Veden zusammengefasste Lehre von dem Brahm, trad. latina de Anquetil du Perron de la traducción sánscrito-persa del príncipe Mohammed Daraschekoh. Trad. alemana de F. Mischel, Dresde, 1882.
Pancavinça-Brâhmanam. Cf. Deussen.
Pfeiffer, F., *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, 2 vols., Leipzig, 1845/1857.
Platón, *Symposion*, trad. Rudolf Kassner, Jena, [2]1906. [*Banquete*, trad. de M. Martínez Hernández, Gredos, Madrid, 1986].
Porfirio. Cf. Schultz.
Powell, John Wesley, «Sketch of the Mythology of the North American Indians», en *First Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution (1879-1880)*, Washington, 1881, pp. 19-56.
Prince, Morton, *The Dissociation of a Personality. A Biographical Study in Abnormal Psychology*, New York/Londres/Bombay, 1906.
Râmâyana, trad. inglesa de T. H. Griffith, Benarés/London, 1870/1874.
Rémusat, Charles de, *Abélard*, 2 vols., Paris, 1845.
Ribot, Théodule Armand, *Die Persönlichkeit. Pathologisch-psychologische Studien*, Berlin, 1894.
—, *Psychologie der Gefühle*, Altenburg, 1903.

Riehl, Alois, *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, Leipzig/Berlin, [4]1913.
Rigveda, cf. Deussen.
Rousseau, Jean Jacques, *Émile, ou de l'éducation*, Paris, 1851. [*Emilio o de la educación*, prólogo, trad. y notas de Mauro Armiño, Alianza, Madrid, 2011].
Sacred Books of the East, ed. de Max Müller, 50 vols., Oxford 1879/1910.
Salzer, Anselm, *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters*, Linz, 1886.
Sânkhâyana-Brâhmanam. Cf. Deussen.
Satapatha-Brâhmanam. Cf. Deussen.
Schärf, Riwkah, *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*. En C. G. Jung, *Simbolismo del espíritu*. *V.a.*
Schiller, Friedrich, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen. Sämtliche Werke* XVIII, Stuttgart/Tübingen, 1826. [*Cartas sobre la educación estética del hombre*, en *Escritos sobre estética*, ed. de Juan Manuel Navarro Cordón, Tecnos, Madrid, 1991].
—, *Über naive und sentimentalische Dichtung*. *Sämtliche Werke* XVIII, Stuttgart/Tübingen, 1826.
—, *Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen. Sämtliche Werke* XVIII, Stuttgart/Tübingen, 1826.
—, *Briefwechel mit Goethe*. Cf. Goethe.
Schiller, F. C. S., *Humanism*, London, 1906.
Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämtliche Werke in sechs Bänden*, ed. de Eduard Grisebach, I y II, Reclam, Leipzig, 1891. [*El mundo como voluntad y representación*, trad., introd. y notas de Pilar López de Santa María, Trotta, Madrid, vol. I, [2]2009; vol. II, [3]2009].
Schultz, Wolfgang, *Dokumente der Gnosis*, Jena, 1910.
Semon, Richard, *Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens*, Leipzig, 1904.
Silberer, Herbert, *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, Leipzig/Wien, 1904.
Sinesio, *De Somniis*, en *Iamblichus De Mysteriis Aegyptiorum*..., trad. de Marsilio Ficino, Venezia, 1497.
Spencer, *Sir* Baldwin y F. J. Gillen, *The Northern Tribes of Central Australia*, London, 1904.
Spitteler, Carl, *Prometheus und Epimetheus. Ein Gleichnis*, Jena, 1923.
Stobaeus, Johannes, *Eclogarum physicarum et ethicorum. Libri duo*, Lugdunensi, 1609.
Sully, James, *The Human Mind; a Text-book of Psychology*, 2 vols., London, 1892.
Svetâsvatara-Upanishad. Cf. Deussen. Cf. también *Sacred Books of the East* XV.
Taitirîya-Aranyakam. Cf. Deussen.
Taitirîya-Brâhmanam. Cf. Deussen.
Taitirîya-Samhitâ. Cf. Deussen.
Taitirîya-Upanishad. Cf. Deussen. Cf. también *Sacred Books of the East* XV.
Talbot, P. Amaury, *In the Shadow of the Bush*, London, 1912.
Taylor, Henry Osborn, *The Mediaeval Mind*, 2 vols., London, 1911.

Tejobindu-Upanisad. Cf. Deussen.
Tertuliano (Quintus Septimus Tertullianus), *Adversus Iudaeos*, en Migne, PL II, cols. 596-624.
—, *Apologeticus adversus Gentes pro Christianis*, en Migne, PL I, cols. 257-536.
—, *De carne Christi*, en Migne, PL II, cols. 751-792. Cf. también *Bibliothek der Kirchenväter*, ed. de Hch. Kellner, 2 vols., Kempten, 1872.
Tishtriya-Lied. Cf. Cumont.
Vâjasaneyi-Samhitâ. Cf. Deussen.
Vedic Hymns. Cf. *Sacred Books of the East* XLVI.
Veraguth, Otto, «Das pyschogalvanische Reflexphänomen»: *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie* (Berlin) XXI/5 (1907), pp. 387-452.
Villa, Guido, *Einleitung in die Psychologie der Gegenwart*, Leipzig, 1902.
Vischer, Friedrich Theodor, *Auch Einer*, 2 vols., Leipzig, 91902.
Warneck, Johannes Gustav, *Die Religion der Batak. Ein Paradigma für die animistichen Religionen des Indischen Archipels*. (*Religions-Urkunden der Völker* IV/I, ed. de Julius Böhmer), Leipzig, 1909.
Weber, Albrecht, *Indische Studien* 9, Leipzig, 1865.
Wernicke, Carl, *Grundriss der Psychiatrie in klinischen Vorlesungen*, 3 vols., Leipzig, 1894/1900.
Wörringer, Wilhelm, *Abstraktion und Einfühlung*, München, 31911.
Wulfen, Willen van (Willem van Vloten), *Der Genussmensch. Ein Cicerone im rücksichtslosen Lebensgenuss*, München, 1911.
Wundt, Wilhelm, *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, 51902.
—, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 3 vols., Leipzig, 51902.
—, *Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung*, 3 vols., Stuttgart, 31906/1908.
—, *Philosophische Studien*, ed. de Wilhelm Wundt, 20 vols., Leipzig, 1883/1917.
— *et al.*, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1909.
Zeller, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, 5 vols., Tübingen, 21856/1868.

ÍNDICE ONOMÁSTICO Y DE OBRAS CITADAS*

* La numeración de los índices remite al párrafo correspondiente. Los números volados o asteriscos indican que la mención se encuentra en una nota perteneciente a ese párrafo. Los números entre paréntesis indican que se trata de una alusión y no de una mención expresa. Las remisiones —*v.* (véase), *v.a.* (véase allí), *v.t.* (véase también)— pueden referir a cualquiera de los índices.

ÍNDICE DE MATERIAS

LA OBRA DE CARL GUSTAV JUNG

A. OBRA COMPLETA*

Volumen 1. ESTUDIOS PSIQUIÁTRICOS

1. Acerca de la psicología y patología de los llamados fenómenos ocultos (1902)
2. Sobre la paralexia histérica (1904)
3. Criptomnesia (1905)
4. Sobre la distimia maniaca (1903)
5. Un caso de estupor histérico en una mujer en prisión preventiva (1902)
6. Sobre simulación de trastorno mental (1903)
7. Peritaje médico sobre un caso de simulación de trastorno mental (1904)
8. Peritaje arbitral sobre dos peritajes psiquiátricos contradictorios (1906)
9. Acerca del diagnóstico psicológico forense (1905)

Volumen 2. INVESTIGACIONES EXPERIMENTALES

ESTUDIOS ACERCA DE LA ASOCIACIÓN DE PALABRAS

1. Investigaciones experimentales sobre las asociaciones de sujetos sanos (C. G. Jung y F. Riklin, 1904/1906)
2. Análisis de las asociaciones de un epiléptico (1905/1906)
3. Sobre el tiempo de reacción en el experimento de asociación (1905/1906)
4. Observaciones experimentales sobre la facultad de recordar (1905)
5. Psicoanálisis y experimento de asociación (1905/1906)
6. El diagnóstico psicológico forense (1906/1941)
7. Asociación, sueño y síntoma histérico (1906/1909)
8. El significado psicopatológico del experimento de asociación (1906)
9. Sobre los trastornos de reproducción en el experimento de asociación (1907/1909)
10. El método de asociación (1910)
11. La constelación familiar (1910)

* Los paréntesis indican las fechas de publicación de originales y revisiones. Los corchetes señalan la fecha de elaboración del texto.

INVESTIGACIONES PSICOFÍSICAS

12. Sobre los fenómenos psicofísicos concomitantes en el experimento de asociación (1907)
13. Investigaciones psicofísicas con el galvanómetro y el pneumógrafo en sujetos normales y enfermos mentales (C. G. Jung y F. Peterson, 1907)
14. Nuevas investigaciones sobre el fenómeno galvánico y la respiración en sujetos normales y enfermos mentales (C. G. Jung y C. Ricksher, 1907)
15. Datos estadísticos del alistamiento de reclutas (1906)
16. Nuevos aspectos de la psicología criminal (1906/1908)
17. Los métodos de investigación psicológica usuales en la Clínica Psiquiátrica de la Universidad de Zúrich (1910)
18. Breve panorama de la teoría de los complejos ([1911] 1913)
19. Acerca del diagnóstico psicológico forense: el experimento forense en el proceso judicial ante jurado en el caso Näf (1937)

Volumen 3. PSICOGÉNESIS DE LAS ENFERMEDADES MENTALES

1. Sobre la psicología de la *dementia praecox*: un ensayo (1907)
2. El contenido de las psicosis (1908/1914)
3. Sobre la comprensión psicológica de procesos patológicos (1914)
4. Crítica del libro de E. Bleuler *Zur Theorie des schizophrenen Negativismus* (1911)
5. Sobre el significado de lo inconsciente en psicopatología (1914)
6. Sobre el problema de la psicogénesis en las enfermedades mentales (1919)
7. Enfermedad mental y alma («¿Enfermos mentales curables?») (1928)
8. Sobre la psicogénesis de la esquizofrenia (1939)
9. Consideraciones recientes acerca de la esquizofrenia (1956/1959)
10. La esquizofrenia (1958)

Volumen 4. FREUD Y EL PSICOANÁLISIS

1. La doctrina de Freud acerca de la histeria: réplica a la crítica de Aschaffenburg (1906)
2. La teoría freudiana de la histeria (1908)
3. El análisis de los sueños (1909)
4. Una contribución a la psicología del rumor (1910/1911)
5. Una contribución al conocimiento de los sueños con números (1910/1911)
6. Reseña crítica del libro de Morton Prince *The Mechanism and Interpretation of Dreams* (1911)

7. Acerca de la crítica al psicoanálisis (1910)
8. Acerca del psicoanálisis (1912)
9. Ensayo de exposición de la teoría psicoanalítica (1913/1955)
10. Aspectos generales del psicoanálisis (1913)
11. Sobre psicoanálisis (1916)
12. Cuestiones psicoterapéuticas actuales (Correspondencia Jung/Loÿ) (1914)
13. Prólogos a los *Collected Papers on Analytical Psychology* (1916/1917/1920)
14. El significado del padre para el destino del individuo (1909/1949)
15. Introducción al libro de W. Kranefeldt *Die Psychoanalyse* (1930)
16. La contraposición entre Freud y Jung (1929)

Volumen 5. SÍMBOLOS DE TRANSFORMACIÓN (1952)

[Reelaboración del libro *Transformaciones y símbolos de la libido* (1912)]

Volumen 6. TIPOS PSICOLÓGICOS

1. Tipos psicológicos (1921/1960)
2. Sobre la cuestión de los tipos psicológicos (1913)
3. Tipos psicológicos (1925)
4. Tipología psicológica (1928)
5. Tipología psicológica (1936)

Volumen 7. DOS ESCRITOS SOBRE PSICOLOGÍA ANALÍTICA

1. Sobre la psicología de lo inconsciente (1917/1926/1943)
2. Las relaciones entre el yo y lo inconsciente (1928)
3. Nuevos rumbos de la psicología (1912)
4. La estructura de lo inconsciente (1916)

Volumen 8. LA DINÁMICA DE LO INCONSCIENTE

1. Sobre la energética del alma (1928)
2. La función transcendente ([1916] 1957)
3. Consideraciones generales sobre la teoría de los complejos (1934)
4. El significado de la constitución y la herencia para la psicología (1929)
5. Determinantes psicológicos del comportamiento humano (1936/1942)
6. Instinto e inconsciente (1919/1928)

7. La estructura del alma (1927/1931)
8. Consideraciones teóricas acerca de la esencia de lo psíquico (1947/1954)
9. Puntos de vista generales acerca de la psicología del sueño (1916/1948)
10. De la esencia de los sueños (1945/1948)
11. Los fundamentos psicológicos de la creencia en los espíritus (1920/1948)
12. Espíritu y vida (1926)
13. El problema fundamental de la psicología actual (1931)
14. Psicología Analítica y cosmovisión (1928/1931)
15. Realidad y suprarrealidad (1933)
16. El punto de inflexión de la vida (1930-31)
17. Alma y muerte (1934)
18. Sincronicidad como principio de conexiones acausales (1952)
19. Sobre sincronicidad (1952)

Volumen 9/1. LOS ARQUETIPOS Y LO INCONSCIENTE COLECTIVO

1. Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo (1934/1954)
2. Sobre el concepto de inconsciente colectivo (1936)
3. Sobre el arquetipo con especial consideración del concepto de *anima* (1936/1954)
4. Los aspectos psicológicos del arquetipo de la madre (1939/1954)
5. Sobre el renacer (1940/1950)
6. Acerca de la psicología del arquetipo del niño (1940)
7. Acerca del aspecto psicológico de la figura de la Core (1941/1951)
8. Acerca de la fenomenología del espíritu en los cuentos populares (1946/1948)
9. Acerca de la psicología de la figura del pícaro (1954)
10. Consciencia, inconsciente e individuación (1939)
11. Acerca de la empiria del proceso de individuación (1934/1950)
12. Sobre el simbolismo del mándala (1938/1950)
13. Mándalas (1955)

Volumen 9/2. AION (1951)

Volumen 10. CIVILIZACIÓN EN TRANSICIÓN

1. Sobre lo inconsciente (1918)
2. Alma y tierra (1927/1931)
3. El hombre arcaico (1931)
4. El problema anímico del hombre moderno (1928/1931)
5. Sobre el problema amoroso del estudiante universitario (1928)

6. La mujer en Europa (1927)
7. El significado de la psicología para el presente (1933/1934)
8. Acerca de la situación actual de la psicoterapia (1934)
9. Prólogo al libro *Reflexiones sobre la historia actual* (1946)
10. Wotan (1936/1946)
11. Después de la catástrofe (1945/1946)
12. El problema de la sombra (1946/1947)
13. Epílogo a *Reflexiones sobre la historia actual* (1946)
14. Presente y futuro (1957)
15. Un mito moderno. De cosas que se ven en el cielo (1958)
16. La conciencia moral (1958)
17. El bien y el mal en la Psicología Analítica (1959)
18. Prólogo al libro de Toni Wolff *Studien zu C. G. Jungs Psychologie* (1959)
19. El significado de la línea suiza en el espectro de Europa (1928)
20. El amanecer de un mundo nuevo. Reseña del libro de H. Keyserling: *Amerika. Der Aufgang einer neuen Welt* (1930)
21. Reseña de H. Keyserling *La révolution mondiale et la responsabilité de l'esprit* (1934)
22. Complicaciones de la psicología norteamericana (1930)
23. El mundo ensoñador de la India (1939)
24. Lo que la India puede enseñarnos (1939)
25. Apéndice: Nueve comunicaciones breves (1933-1938)

Volumen 11. ACERCA DE LA PSICOLOGÍA DE LA RELIGIÓN OCCIDENTAL Y DE LA RELIGIÓN ORIENTAL

RELIGIÓN OCCIDENTAL

1. Psicología y religión (Terry Lectures) (1938/1940)
2. Ensayo de interpretación psicológica del dogma de la Trinidad (1942/1948)
3. El símbolo de la transformación en la misa (1942/1954)
4. Prólogo al libro de V. White *God and the Unconscious* (1952)
5. Prólogo al libro de Z. Werblowsky *Lucifer and Prometheus* (1952)
6. Hermano Klaus (1933)
7. Sobre la relación de la psicoterapia con la cura de almas (1932/1948)
8. Psicoanálisis y dirección espiritual (1928)
9. Respuesta a Job (1952)

RELIGIÓN ORIENTAL

10. Comentario psicológico al *Libro Tibetano de la Gran Liberación* (1939/1955)
11. Comentario psicológico al *Libro Tibetano de los Muertos* (1935/1960)

12. El yoga y Occidente (1936)
13. Prologo al libro de D.T. Suzuki *La Gran Liberación. Introducción al budismo zen* (1939/1958)
14. Acerca de la psicología de la meditación oriental (1943/1948)
15. Sobre el santón hindú. Introducción al libro de H. Zimmer *Der Weg zum Selbst* (1944)
16. Prólogo al *I Ching* (1950)

Volumen 12. PSICOLOGÍA Y ALQUIMIA (1944)

Volumen 13. ESTUDIOS SOBRE REPRESENTACIONES ALQUÍMICAS

1. Comentario al libro *El secreto de la Flor de Oro* (1929)
2. El espíritu Mercurio (1943/1948)
3. Las visiones de Zósimo (1938/1954)
4. Paracelso como fenómeno espiritual (1942)
5. El árbol filosófico (1945/1954)

Volumen 14/1. MYSTERIUM CONIUNCTIONIS I (1955)

Volumen 14/2. MYSTERIUM CONIUNCTIONIS II (1956)

Volumen 15. SOBRE EL FENÓMENO DEL ESPÍRITU EN EL ARTE Y EN LA CIENCIA

1. Paracelso (1929)
2. Paracelso como médico (1941/1942)
3. Sigmund Freud como fenómeno histórico-cultural (1932)
4. Sigmund Freud. Necrología (1939)
5. En memoria de Richard Wilhelm (1930)
6. Sobre la relación de la Psicología Analítica con la obra de arte poética (1922)
7. Psicología y poesía (1930/1950)
8. *Ulises*: un monólogo (1932)
9. Picasso (1932)

Volumen 16. LA PRÁCTICA DE LA PSICOTERAPIA

PROBLEMAS GENERALES DE LA PSICOTERAPIA

1. Consideraciones de principio acerca de la psicoterapia práctica (1935)
2. ¿Qué es psicoterapia? (1935)
3. Algunos aspectos de la psicoterapia moderna (1930)
4. Metas de la psicoterapia (1931)
5. Los problemas de la psicoterapia moderna (1929)
6. Psicoterapia y cosmovisión (1943/1946)
7. Medicina y psicoterapia (1945)
8. La psicoterapia en la actualidad (1945/1946)
9. Cuestiones fundamentales de psicoterapia (1951)

PROBLEMAS ESPECIALES DE LA PSICOTERAPIA

10. El valor terapéutico de la abreacción (1921/1928)
11. La aplicabilidad práctica del análisis de los sueños (1934)
12. La psicología de la transferencia (1946)

Volumen 17. EL DESARROLLO DE LA PERSONALIDAD

1. Sobre conflictos del alma infantil (1910/1946)
2. Introducción al libro de F. G. Wickes: *Analyse der Kinderseele* (1927/1931)
3. Sobre el desarrollo y la educación del niño (1928)
4. Psicología Analítica y educación (1926/1946)
5. El niño superdotado (1943)
6. El significado de lo inconsciente para la educación individual (1928)
7. Del devenir de la personalidad (1934)
8. El matrimonio como relación psicológica (1925)

Volumen 18/1. LA VIDA SIMBÓLICA

1. Sobre los fundamentos de la Psicología Analítica (1935)
2. Símbolos e interpretación de sueños (1961)
3. La vida simbólica (1939)

   Complementos a los volúmenes 1, 3 y 4 de la *Obra Completa*

Volumen 18/2. LA VIDA SIMBÓLICA

Complementos a los volúmenes 5, 7-17 de la *Obra Completa*

Volumen 19. BIBLIOGRAFÍA

Los escritos publicados de C. G. Jung
Obras originales y traducciones
La *Obra Completa* de C. G. Jung
Seminarios de C. G. Jung

Volumen 20. ÍNDICES GENERALES DE LA OBRA COMPLETA

B. SEMINARIOS

Conferencias en el Club Zofingia ([1896-1899] 1983)
Análisis de sueños ([1928-1930] 1984)
Sueños infantiles ([1936-1941] 1987)
Sobre el Zaratustra de Nietzsche ([1934-39] 1988)
Psicología Analítica ([1925] 1989)
La psicología del yoga kundalini ([1932] 1996)
Visiones ([1930-1934] 1998)

C. AUTOBIOGRAFÍA

Recuerdos, sueños, pensamientos (con A. Jaffé) (1961)

D. EPISTOLARIO

Cartas I [1906-1945] (1972)
Cartas II [1946-1955] (1972)
Cartas III [1956-1961] (1973)
Correspondencia Freud/Jung (1974)

E. ENTREVISTAS

Conversaciones con Carl Jung y reacciones de A. Adler, de I. Evans (*The Houston films*) (1946)
Encuentros con Jung (1977)